Class 263P Book T364 v.1-2
General Theological Seminary Library
CHELSEA SQUARE, NEW YORK

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/lejourduseigneur0000lesa

LE JOUR DU SEIGNEUR

ÉTUDE DE DOGMATIQUE CHRÉTIENNE ET D'HISTOIRE

II

LE SABBAT MOSAIQUE

III

LE DIMANCHE

LE
JOUR DU SEIGNEUR

ÉTUDE
DE DOGMATIQUE CHRÉTIENNE ET D'HISTOIRE

PAR

LOUIS THOMAS, D. Th.

II
LE SABBAT MOSAIQUE

Le Fils de l'homme est maître même du sabbat.

III
LE DIMANCHE

Je ne suis pas venu pour abolir, mais pour accomplir.

LAUSANNE
GEORGES BRIDEL & Cie ÉDITEURS
Place de la Louve.

PARIS
LIBRAIRIE G. FISCHBACHER & Cie
33, rue de Seine.

GENÈVE
A l'Agence de la Fédération internationale pour l'observation du dimanche
ET CHEZ TOUS LES LIBRAIRES

1893

Tous droits réservés.

A.S.P.
T 164
v.2

49709

Le premier volume de cet ouvrage devait être publié l'an dernier : il était achevé et formait à lui seul un certain ensemble. Mais, sur de bienveillants conseils, on a résolu de ne le mettre en vente qu'avec le second.

Celui-ci se compose surtout d'articles parus dans la *Revue de théologie et de philosophie* de novembre 1891 à mai 1893, et il a été imprimé au fur et à mesure de leur apparition.

Il renferme en propre un premier *appendice*, assez étendu, qui n'avait pu être inséré dans la *Revue*, sur « le rayonnement de la loi sabbatique dans la législation mosaïque, » et des *additions*, entremêlées aux *errata* et parfois un peu longues, qui s'imposaient en quelque sorte.

Une d'elles se rapporte à l'*appendice* VI du premier volume et donne quelques renseignements, tardivement parvenus, sur la semaine islandaise et scandinave.

Les autres *additions* ont principalement servi à mettre le second volume au point, en permettant de tenir compte d'ouvrages publiés l'année dernière ou plus récemment, tels que le second volume de Westphal, le livre de Fréd. Montet sur « le Deutéronome et la question de l'Hexateuque, » la brochure de G. Godet sur « le bon droit du dimanche, » les fragments découverts de l'Evangile dit de Pierre, etc.

Frontenex, mai 1893.

SECONDE SECTION

Le sabbat mosaïque depuis le Décalogue.

INTRODUCTION

La 1re section se rapportait au sabbat primitif, dont l'institution nous paraît avoir, après la chute de l'humanité, laissé d'abondantes traces dans son histoire, soit d'après l'Ancien Testament, soit d'après les documents païens.

Les récits de l'Exode sur le voyage des Israélites au Sinaï nous ont déjà conduit à aborder le sujet du sabbat mosaïque, c'est-à-dire tel qu'il fut institué au sein d'Israël par le ministère de Moïse.

Lors de la halte au désert de Sin (Ex. XVI), le sabbat apparaît [1] comme une institution encore plus ou moins connue, qui reçoit une première sanction nouvelle par la défense de chercher de la manne au 7e jour et l'autorisation d'en recueillir au 6e une double mesure. La promulgation du 4e Commandement fut ainsi admirablement préparée par la sollicitude de Jéhovah.

En outre, si l'on ne peut affirmer que le sabbat ait reçu une éclatante confirmation en coïncidant avec la sortie d'Egypte, il ne s'en établit pas moins un rapport intime entre lui et le grand exode, comme l'indique formellement Deut. V, 12-15. En rapprochant de l'institution primitive les sentiments que devait éveiller chez les Israélites la double pensée de la ser-

[1] Voir Ier vol., p. 23-27.

vitude dont ils avaient souffert, et de la délivrance qui les avait créés comme peuple, on comprend combien cette pensée était propre à se greffer sur le sabbat primitif et à lui communiquer une sève nouvelle. Le sabbat devait dès lors apparaître aux Israélites comme une institution toute pénétrée non seulement de sainteté et d'amour, mais aussi de miséricorde, proclamer la toute-puissance de Jéhovah à la fois comme créateur et rédempteur (Ps. C, 3; Esaïe XLIII, 15-17).

Nous allons maintenant reprendre l'histoire du sabbat mosaïque à partir du Décalogue, en traitant successivement du 4e Commandement et des autres prescriptions sabbatiques qui s'y rattachent, — de l'histoire du sabbat en Israël après Moïse jusqu'à Néhémie, — et du sabbat pharisaïque.

Ainsi que nous l'avons fait pour le sabbat primitif, nous continuerons, pour le sabbat mosaïque, d'envisager le Pentateuque, soit comme une partie essentielle et fondamentale de la Parole de Dieu, soit comme un document historique de premier ordre, méritant au plus haut degré notre confiance, mais devant être soigneusement étudié, afin d'être apprécié et compris, comme il le réclame lui-même. Nous croyons qu'il y a une foi d'enfant qui sied toujours au théologien croyant, qui est même inhérente à un développement théologique normal, et qu'elle est pleinement compatible avec une science virile, respectueuse pour toute vérité et saintement zélée dans la recherche de tout moyen de connaissance, mais aussi prudente que zélée. Nous pourrions nous dispenser ici de toute justification de ces principes et de cette méthode, en nous en référant à l'*Avant-propos* mis en tête de cette *Etude de dogmatique chrétienne et d'histoire*, où nous avons supposé « déjà traités une foule de points, et des plus graves, en particulier tout ce qui concerne la méthode dogmatique. » Mais au milieu des discussions récentes sur l'origine du Pentateuque[1] comment ne pas nous départir un peu de cette réserve ?

[1] Voir sur l'ensemble de ces discussions les 8 articles du prof. H. Vuilleumier, qui, de 1882 à 1884, ont paru dans la *Revue de théol. et de phil.* sous ce titre : « La critique du Pentateuque dans sa phase actuelle, » et dont la suite se fait attendre. Deux résumés du même genre, mais beau-

Nous n'ignorons donc pas les idées de critique fort négatives qui ont été émises sur le Pentateuque ou Hexateuque, comme on voudra (Josué XXIV, 26), et qui ont été exposées par Wellhausen avec une très grande habileté. Déjà en 1849 un théolo-

coup plus sommaires, ont été présentés dans la *Revue théol.* (de Montauban), l'un se rattachant spécialement aux travaux de Reuss, Graf et Wellhausen, par Blanc-Milsand (1886, « Les travaux de la critique moderne relativement au Pentat. »); l'autre, se rapportant exclusivement à Wellhausen, par L. Aubert (1887, « Exposition du système de Wellh., » deux articles).

Les idées de Wellhausen ont été directement combattues dans 2 art. de la *Revue de théol. et de phil.* en 1883 par le prof. Gretillat (« Wellh. et sa méthode dans la critique du l'entat. ») — et dans plusieurs articles du prof. Bruston insérés dans la *Revue théol.* (1882, « Le document élohiste et son antiquité, » 2 art.) ou dans la *Revue de théol. et de phil.* (1883, « Les quatre sources des lois de l'Exode. » 1885, « Les deux jéhovistes, » 3 art.). Bruston est en quelque manière aux antipodes de Wellhausen, le document dit élohiste, loin de dater de l'exil, demeurant pour lui le plus ancien.

En fait de réfutations en langue allemande, on peut citer Bredenkamp, *Gesetz und Prophetie. Ein Beitrag zur alttest. Kritik*, Erlangen, 1881, — Roos, *Geschichtlichkeit des Pentat., insonderheit seiner Gesetzgebung*, Stuttgart, 1883. — O. Naumann, *Wellh^s Methode kritisch beleuchtet*, Leipzig, 1886, — Rud. Finsler. *Darstellung und Kritik der Ansicht Wellh^s. von Geschichte und Religion des A. T.*, Zürich, 1887, — surtout Delitzsch, Dillmann et Strack.

Delitzsch, *Pentateuch-kritische Studien*, dans Luthardt's *Zeitschrift für christl. Wissensch.*, 1880, 1882. La 1^re^ série embrasse 12 études; la 2^de^, intitulée: *Urmosaisches im Pentat.*, est surtout exégétique. L'art. de la 1^re^ série sur *Heiligkeitsgesetz*, et celui de la 2^de^ sur *Dekal. in Ex. u. Deut.*, ont eu pour nous un intérêt spécial. — Dillmann, *Genesis*[5], 1886; *Exodus u. Levit.*[2] 1880; *Numeri, Deuter., Josua*[2] 1886. A la fin de ce dernier Commentaire se trouve une étude complète de la question du Pentat. — Strack, *Real-Encykl.*[2], Art. *Pentateuch*, 1882.

Une polémique analogue a été soutenue en anglais, spécialement contre Robertson Smith, par James Sime, d'Edimbourg: *Deuteronomy, the People's Book, its origine a. natur. A defense.* London, 1877; — Vinnie, *The proposed reconstruction of the Old Test. history*[3], Edinb., 1880; — Robert Watts, *The newer criticism a. the analogy of the faith.* Edinb. 1881; — W. K. Green, *Prof. W. Rob. Smith on the Pentat.*, dans la *Presbyterian Review*, 1882. De la réunion de cet article à d'autres dirigés surtout contre Kuenen et Rob. Smith est résulté l'ouvrage intitulé : *Moses and the Prophets*, New-York, 1882.

gien qui a des droits particuliers à notre respectueuse reconnaissance, voulait bien, dans une conversation familière, nous communiquer l'opinion à laquelle il était arrivé sur les rapports entre la Loi et les Prophètes, opinion qu'il devait plus tard magistralement développer[1] et contre laquelle les Prophètes eux-mêmes, tout au moins, nous ont toujours paru protester énergiquement. Il serait peut-être impossible d'indiquer maintenant sur la composition de l'Hexateuque une formule vraiment satisfaisante, en particulier pleinement d'accord avec les inductions qui peuvent être tirées du livre lui-même. Mais, en tout cas, la théorie de Wellhausen ne saurait être envisagée comme le dernier mot de la critique, même actuelle, et l'on peut être péniblement surpris de la voir parfois tant accréditée. Elle a déjà suscité une opposition très sérieuse et compte parmi ses adversaires des spécialistes aussi éminents qu'Eb. Schrader, Th. Nöldeke, Delitzsch, Dillmann et Strack, dont les théories nous paraîtraient déjà plus acceptables[2]. Au nom même de la foi en Jésus-Christ, il faut avoir une ferme confiance : les nouvelles études qui ont été provoquées et qui continueront, ne manqueront pas d'aboutir à de vrais progrès dans la connaissance de l'histoire et de la théologie de l'Ancienne Alliance, surtout de

La fin de l'art. Strack sur le Pentat. indique encore d'autres ouvrages allemands ou anglais.

Le 1er volume de l'ouvrage d'Alex. Westphal : *Les sources du Pentat., Étude de critique et d'histoire*, qui a pour titre spécial : *Le problème littéraire*, Paris, 1888, ne renferme presque rien sur la controverse entre Reuss-Wellh. et ses adversaires. Il en sera sans doute autrement dans le 2d vol. sur le *Problème historique* (p. XXVII).

Nous sommes heureux de constater que le prof. Lucien Gautier, dans son livre sur la *Mission du proph. Ezéchiel* (Lausanne, 1891), se déclare nettement contre les conclusions de l'école hypercritique, p. 216 (cp. p. 51, 180, 358, etc.), et de pouvoir renvoyer sur la question générale du Pentat., de son origine et de la vérité de son contenu, aux *Conclusions* que vient de publier la *Bible annotée* (Liv. hist. II, p. 415-439). Le même point de vue général se retrouve dans l'étude de M. Théod. Naville sur *Les sacrifices lévitiques et l'expiation*, Lausanne, 1891 (p. 11-20 : Notice prélimin. sur l'historicité de l'Elohiste.)

[1] Ed. Reuss, *L'histoire sainte et la Loi* (Pentat. et Josué). Paris, 1879.

[2] Voir Strack, p. 444-456.

l'histoire de la littérature biblique ; et ces progrès feront briller d'un nouvel éclat soit la vérité de notre foi dans ce qu'elle a de plus profond, de plus vital, dans sa pure essence, soit les merveilles de la grâce et de la fidélité de notre Dieu.

Nous avons étudié de près les opinions de Wellhausen sur l'histoire du sabbat, de même que la solide réfutation qui en a été faite par Lotz[1], et nous aurons l'occasion de les indiquer à nos lecteurs.

[1] *Quaest. de hist. Sabbati*, p. 69-105.

CHAPITRE PREMIER

La loi du sabbat.

§ 1. La loi sabbatique fondamentale ou le 4e Commandement.

Fait considérable dans l'histoire du sabbat : il est l'objet d'un des Dix commandements [1], cette pierre angulaire de la loi mosaïque ; il est du petit nombre de ces devoirs, de nature essentiellement morale et religieuse, qui furent si solennellement prescrits à Israël. Ces Commandements ne mentionnent ni la grande fête commémorative de la sortie d'Egypte, ni les sacrifices, ni la circoncision, mais bien le sabbat. Celui-ci est ainsi élevé au-dessus de la Pâque, des sacrifices, même de la circoncision qui pourtant remontait à Abraham. Il est associé seul, comme partie intégrante, aux lois les plus fondamentales de toute vraie morale religieuse.

Le Décalogue, qui est dit avoir été écrit sur deux tables de pierre [2], renferme deux groupes de commandements, dont les 4 premiers sont relatifs aux devoirs directs envers Dieu ; les 6 autres, aux devoirs sociaux. Or le commandement sabbatique apparaît parmi les premiers : après l'interdiction du polythéisme, de l'idolâtrie, de la profanation du nom de Dieu. Il termine ainsi la série des grands devoirs directement religieux

[1] Le Décalogue, c.-à-d. *les dix paroles*. Tel est le nom déjà donné dans l'Anc. Test. Ex. 34 : 28 ; Deut. 4 : 13 ; 10 : 4, (עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים). Il permet de considérer le sublime début, Ex. 20 : 2, comme la 1re des dix paroles, et les v. 3-6 comme n'en formant qu'une seule, ainsi que le fait la tradition talmudique (Delitzsch, art. *Dekalog* dans *Real.-Encykl.* 2 p. 535 ; Oehler, même article dans la 1re édit., p. 535). S. Preiswerk croyait aussi que c'était la vraie division (*Morgenland*, 1838, p. 339). Elle rattache tout naturellement la solennelle sanction de v. 5b-6 d'abord au v. 3 et, du reste, n'empêche point de distinguer toujours 10 commandements, la 2de parole en renfermant deux, distincts, bien que liés.

[2] Ex. 32 : 15 ; 34 : 1. Deut. 5 : 22 ; 9 : 15.

et précède immédiatement le devoir d'honorer père et mère. Et, de même que le 5e Commandement forme comme une transition entre les deux séries, les parents pouvant être considérés comme des représentants de Dieu pour leurs enfants (Lév. XIX, 13, 32), le 4e Commandement termine d'autant mieux la série des devoirs directs envers Dieu qu'il a lui-même une importance sociale de premier ordre (déjà Ex. XX, 8-11, et plus encore Deut. V, 12-15 ; Ex. XXIII, 12).

L'importance légale du Décalogue ressort aussi de plusieurs données du récit sacré : 1° Il fut promulgué après trois jours de préparation solennelle pour les Israélites et du haut du Sinaï entouré d'une barrière qu'il était interdit de franchir sous peine de mort, tandis que la montagne tremblait, que sa fumée s'élevait comme celle d'une fournaise, que l'éclair sillonnait la nue et que le bruit même du tonnerre était dominé par un son de trompette plus effrayant encore. — 2° Entre toutes les ordonnances de la législation, les 10 Commandements furent seuls promulgués par la voix même de l'Eternel adressée directement au peuple et le remplissant d'un tel effroi qu'il dit à Moïse : « Parle avec nous toi-même et nous écouterons, mais que Dieu ne parle point avec nous, de peur que nous ne mourrions. » — 3° Ce furent aussi les seules ordonnances divinement écrites sur deux tables de pierre, et cela à deux reprises, les premières Tables ayant été brisées par Moïse même, à la vue du veau d'or adoré par les Israélites. — 4° Les deux Tables furent placées, sur l'ordre de l'Eternel, au centre même du Tabernacle, non seulement dans le Lieu très saint, mais encore dans l'Arche de l'Alliance, sous ce Propitiatoire d'or massif, d'où l'Eternel, selon sa promesse, devait manifester sa présence au milieu de son peuple [1].

On trouve le Décalogue Ex. XX et Deut. V, et les deux textes ne sont point identiques, surtout pour le 4e Commandement. Nous avons déjà parlé (I, p. 30..) de Deut. V, 12-15, comme renvoyant à Ex. XX, 8-11, et nous y reviendrons. Mais, pour le moment, nous ne nous occuperons que des versets de l'Exode.

[1] Ex. 19; 20 : 18-21. Deut. 5 : 4, 5, 22-27. — Ex. 24 : 12 ; 31 : 18 ; 32 : 15-19 ; 34 : 1, 25. Deut. 4 : 13 ; 9 : 9-17 ; 10 : 1-5. Voir Delitzsch, *Zeitschrift*, 1882,

Nous les traduisons ainsi : *Souviens-toi du jour du sabbat pour le sanctifier.* 9. *Six jours tu travailleras et tu feras tout ton ouvrage.* 10. *Mais le 7e jour est sabbat pour l'Eternel ton Dieu : tu ne feras aucun ouvrage, ni toi, ni ton fils, ni ta fille, ni ton serviteur, ni ta servante, ni ton bétail, ni l'étranger qui est dans tes portes.* 11. *Car en six jours l'Eternel a fait les cieux, la terre, la mer et tout ce qui y est contenu, et il s'est reposé le 7e jour : c'est pourquoi l'Eternel a béni le jour du sabbat et l'a sanctifié* [1].

Les v. 8-10 exposent la prescription, que justifie le v. 11.

Le 7e jour doit être pour l'Israélite un jour de repos et de repos religieux. Il est dit v. 8 : « Souviens-toi du jour du sabbat pour le sanctifier, » et v. 10 : « Mais le 7e jour est sabbat pour l'Eternel ton Dieu, » c'est-à-dire à cause, en considération, en faveur de l'Eternel. Le mot sabbat, comme substantif, était déjà employé Ex. XVI, 23, 25, 26, 29. Le verbe *shabath* apparaît déjà Gen. II, 2, 3, où il est dit de Dieu qu'il se reposa au 7e jour de toute l'œuvre qu'il avait créée en la faisant [2]. Que le mot *shabath* ait signifié d'abord se reposer, puis cesser, comme le pensait Gesenius, ou d'abord couper, et de là cesser, comme l'estime Lotz [3], toujours est-il qu'il signifie bien se reposer après avoir cessé son ouvrage, en particulier dans Gen.

p. 298. Les deux Tables étaient écrites des deux côtés : Ex. 32 : 15. — Ex. 25 : 16, 21. Deut. 10 : 1-5. 1 Rois 8 : 9. 2 Chron. 5 : 10. Néh. 9 : 4. « L'arche était le lieu de dépôt pour l'objet le plus sacré de l'Ancienne Alliance : les deux Tables de pierre sur lesquelles était écrit le Témoignage, c.-à-d. l'attestation contenue dans le Décalogue de l'alliance traitée par Jéhovah avec Israël, et des bases sur lesquelles elle était conclue, ou le document sacré de l'Alliance. Aussi l'Arche est-elle appelée l'Arche du témoignage ou de l'alliance de Jéhovah. » (Riehm, *Handw.*, art. *Bundeslade.*) Les deux Tables sont appelées le Témoignage (Ex. 25 : 16, 21 ; 30 : 6 ; 40 : 20), les Deux Tables du Témoignage (Ex. 34 : 29) ; l'Arche, l'Arche du Témoignage (Ex. 30 : 26), l'Arche de l'Alliance (Nomb. 10 : 33 ; Deut. 10 : 8 ; 31 : 25, 26 ; Jos. 3 : 6, etc.).

[1] V. 8 et 11 : אֶת־יוֹם הַשַּׁבָּת. Segond : le jour du repos. — V. 9. : Segond : Tu travailleras 6 jours. — V. 10 : שַׁבָּת לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ. Segond : le jour du repos de l'Eternel.

[2] Voir I, p. 5...

[3] Gesenius, Lexicon, art. שָׁבַת, et שִׁית — Voir I, p. 56.

II, 2, 3. — Nous avons déjà vu [1] que lorsqu'il est dit, v. 3, que Dieu sanctifia le 7e jour, cela ne signifie pas en 1re ligne qu'il le mit à part, mais qu'il le déclara saint et en fit une source de sainteté, qu'ainsi, du reste, il le mit à part, et que ce jour appelait l'homme lui-même à le sanctifier librement, en le reconnaissant comme saint, consacré à l'Eternel, et en se conduisant en conséquence. Le 7e jour devait donc, d'après le Décalogue, être un jour de repos religieux, mais point aux dépens de la tâche terrestre, qu'il supposait, au contraire, accomplie par le travail des 6 autres jours. — Enfin, c'était avant tout l'Israélite lui-même, le père de famille, qui devait se reposer au 7e jour, mais en laissant aussi se reposer enfants, domestiques et bétail.

Le v. 11 renferme la justification du sabbat mosaïque. Il rappelle la création de l'univers en 6 jours, le repos de l'Eternel au 7e et l'institution primitive du sabbat en souvenir de ce repos. « *C'est pourquoi*, est-il ajouté, *l'Eternel a béni le jour du sabbat et l'a sanctifié*, » ces derniers mots se retrouvant Gen. II, 3. Le sabbat n'est donc point présenté comme une institution purement mosaïque. Elle est tout autrement ancienne : le mosaïsme n'a fait que la sanctionner, la restaurer et la développer à plusieurs égards. Sous ce rapport, le sabbat est analogue à la circoncision, qui, tout au moins pour la famille d'Abraham, fut instituée au temps du patriarche, avant d'être sanctionnée par la loi de Moïse [2], — et aux sacrifices qui apparaissent bien vite après la chute. (Gen. IV, 3-7). Mais il est d'origine encore plus ancienne, car il remonte à l'âge d'innocence, et c'est peut-être pour cela qu'il figure dans le Décalogue. On a souvent vu dans le *Souviens-toi* de Ex. XX, 8 une allusion à cette antique origine. Mais d'autres théologiens prennent simplement le mot dans le sens de : observer, garder [3]. Le voisinage du v. 11 nous ferait pencher pour la première interprétation. — La même origine du sabbat est indiquée Ex. XXXI,

[1] Voir I, p. 5...

[2] Gen. 17 : 1-14, 25-27 ; 21 : 4 ; Lév. 12 : 3 ; Jean 7 : 22.

[3] D'un côté Fréd. Godet. *Confér. de Genève*, 1861, I, p. 35 ; *Le Dimanche*, p. 10 ; Bersier, *Le Dimanche*, p. 12, etc. ; — de l'autre, Riehm, art. *Sabbat* dans le *Handw.* ; Dillmann, Comment., etc.

17, qui réclamera notre attention et où la perpétuité du sabbat semble même rattachée à cette origine.

En tête du 2d des grands discours, qui, d'après le Deutéronome, ont couronné la carrière du prophète-législateur, se trouve donc une espèce de répétition du Décalogue. Le 4e Commandement y est ainsi conçu : *Observe le jour du sabbat pour le sanctifier comme l'Eternel ton Dieu te l'a ordonné.* 13. *Six jours tu travailleras et tu feras tout ton ouvrage.* 14. *Mais le 7e jour est sabbat pour l'Eternel ton Dieu : tu ne feras aucun ouvrage, ni toi, ni ton fils, ni ta fille, ni ton serviteur, ni ta servante, ni ton bœuf, ni ton âne, ni aucune de tes bêtes, ni l'étranger qui est dans tes portes, — afin que ton serviteur et ta servante se reposent comme toi,* 15. *et que tu te souviennes que tu as été esclave au pays d'Egypte et que l'Eternel ton Dieu t'en a fait sortir à main-forte et à bras étendu. C'est pourquoi l'Eternel ton Dieu t'a ordonné d'observer le sabbat.*

Entre ce texte et celui de l'Exode, on constate les différences suivantes :

1° Au point de vue le plus général, le texte du Deutéronome ne signale pas, ainsi que le fait celui de l'Exode, la création des cieux et de la terre comme fondement du repos hebdomadaire du 7e jour ; mais, par contre, il rappelle fortement la servitude d'Egypte et la délivrance qui la termina.

2° Au lieu de : *Souviens-toi*, il y a dans le Deut. : *Observe*. Cette 2de expression, qui indique une simple prescription, convient très bien à une répétition un peu libre du Commandement, tandis que la 1re, qui renferme ou, tout au moins, peut renfermer une allusion à l'origine du sabbat, n'était pas moins opportune lors de la promulgation au Sinaï. Cette remarque est confirmée par les derniers mots de Deut. V, 12 : « *Comme l'Eternel ton Dieu te l'a ordonné.* »

3° Ils sont, en effet, une allusion manifeste à un commandement déjà donné, qui pour nous est Ex. XX, 8-11, et ils expliquent ainsi comment le texte du Deutéronome ne mentionne pas expressément le principe même de l'institution [1].

[1] « L'Exode dit : *Souviens-toi* : le Deut. met à sa place : *Observe*... C'est peut-être aller trop loin que de vouloir insister sur cette différence et

4° Tandis que l'Exode dit simplement : « tu ne feras aucun ouvrage, ni toi, ni ton fils, ni ta fille, ni ton serviteur, ni ta servante, ni ton bétail, ni l'étranger... », le Deutéronome met à la place de *ni ton bétail*, la formule plus développée : *ni ton bœuf, ni ton âne, ni aucune de tes bêtes*, comme pour compléter ; puis il ajoute à la fin : *afin que ton serviteur et ta servante se reposent comme toi*. Il y a là une touchante préoccupation des serviteurs et des animaux domestiques, qui forme un des traits particuliers du Deutéronome. Ne dirait-on pas que Moïse, près

ce que le 2e verset traduit en quelque sorte une coutume déjà invétérée, tandis que le 1er pourrait être l'équivalent d'un simple avis de ne pas manquer à un devoir particulier. Mais cette distinction, en apparence si précaire, est aussitôt recommandée par les mots que le Dent. ajoute : « comme l'Eternel... te l'a ordonné ». Il vise ainsi une loi plus ancienne, directement émanée de Dieu et reproduite ou rappelée maintenant. La même formule est ajoutée par le Deutéronomiste au commandement d'honorer père et mère » Reuss, *L'hist. s. et la Loi*, p. 182. Voir aussi I, p. 31

Dillmann dit que dans les mots : « Comme l'Eternel... » on pourrait, en tenant compte de Dent. 15 : 6 ; 20 : 17 ; 26 : 18, où la même formule « paraît faire allusion à des documents écrits, » voir le but de renvoyer à un autre texte supposé connu, comme le pensent Grotius, Kleinert, Bouton, Delitzsch. Mais pour lui la réapparition des mêmes mots dans le 5e Commandement rend cependant cette interprétation très douteuse. Un peu plus loin, lorsqu'il arrive à ce Commandement, il se borne à observer qu'on ne peut y découvrir une raison particulière justifiant la formule. Dans le cours du Commentaire, il renvoie pour Deut. 15 : 6 à Gen. 17 : 20, pour Deut. 20 : 17 à Nomb. 33 : 52, pour Deut. 26 : 18 à Ex. 19 : 5. Ces indications sont précieuses et, de plus, l'objection tirée du 5e Commandement paraît peu concluante ; elle est même susceptible de se transformer en argument contraire. Précisément à cause de l'évidence morale de ce Commandement, la formule ne peut y avoir d'autre but que de renvoyer à un texte aussi solennel que celui du Décalogue, et ce but se comprend. — Le fait que dans Deut. 5 le 4e et le 5e Commandements renferment chacun, et eux seuls, une allusion expresse au texte fondamental, peut être rapproché soit de ce qu'ils se suivent immédiatement, soit de la déclaration de Lév. 19 : 1-3, où les deux prescriptions : « Chacun de vous respectera son père et sa mère, et observera mes sabbats, » viennent après ces paroles de l'Eternel à Moïse : « Parle à toute l'assemblée des enfants d'Israël et tu leur diras : Soyez saints, car je suis saint, moi l'Eternel votre Dieu, » et précédent immédiatement ces mots non moins augustes dans toute leur brièveté : « Je suis l'Eternel votre Dieu. »

du terme de sa carrière, voyait déjà le sabbat assez bien observé par les Israélites, sauf à l'égard des serviteurs, du bétail, des bêtes de somme, et qu'il éprouvait le besoin d'insister sur ces points spéciaux? — Deut. V, 14 est, du reste, déjà presque tout entier dans Ex. XXIII, 12, où il est parlé du repos sabbatique du bœuf et de l'âne, du fils de l'esclave et de l'étranger. On y retrouve la même inspiration. Notez aussi que, dans ce même chapitre de l'Exode, il est parlé v. 9 du respect pour l'étranger en souvenir du séjour en Egypte, et v. 10 et 11, à propos de l'année sabbatique, des pauvres et des bêtes des champs. Ex. XXIII, 9 a donc aussi un rapport intime avec Deut. V, 15, auquel nous allons passer.

5° Il y est dit : *et* (afin) *que tu te souviennes que tu as été esclave en Egypte et que l'Eternel... t'en a fait sortir à main-forte et à bras étendu. C'est pourquoi l'Eternel... t'a ordonné d'observer le jour du sabbat.* On abuserait de la lettre en concluant de cette dernière phrase que le but du sabbat mosaïque était restreint au repos des serviteurs et au rappel à tous les Israélites des souvenirs d'Egypte. Toute la 1re partie du Commandement vise directement le père de famille, avant tout pour lui-même : « Observe le jour du repos pour le sanctifier... Six jours tu travailleras... Mais le 7e jour... tu ne feras aucun ouvrage, ni toi..», et au v. 14, il est dit expressément : « afin que ton serviteur et ta servante se reposent comme toi. » Nous rattachons v. 15 *b* directement à 14 *b* (où se trouvent les derniers mots cités) et à 15 *a*, d'une manière plus générale à v. 12-15 *a* [1]. — L'importance mise par Moïse dans la reproduction du Décalogue et en général dans les discours du Deutéronome, à rappeler aux Israélites ce qui s'était passé sur les bords du Nil, se justifie pleinement. Il y avait alors 40 ans qu'ils les avaient quittés, et ils n'étaient que trop disposés à l'oubli. De plus, ils allaient traverser le Jourdain pour conquérir Canaan, et quoi de plus propre à les encourager que d'inculquer profondément dans leur mémoire ce que l'Eternel avait déjà fait pour eux? — Il est du reste évident que si le souvenir de l'exode s'associait très bien à la commémoration de la création de

[1] Voir I, p. 30..

l'univers, il ne pouvait servir de base à l'institution même du sabbat, c'est-à-dire d'un jour sur 7 consacré à un religieux repos. Il n'y avait aucun rapport manifeste entre le septénaire en général et la sortie d'Egyte. La Pâque en était la grande fête commémorative, mais ce ne pouvait être le sabbat[1].

Des différences analogues à celles qui viennent d'être signalées pour le 4e Commandement se retrouvent pour d'autres. Les modifications que présente à cet égard le Deutéronome, ont toutes, en effet, un caractère commémoratif ou explicatif ou exhortatif. Ainsi dans le 5e Commandement il est ajouté : (honore ton père et ta mère,) *comme l'Eternel ton Dieu l'a ordonné*, (afin que tes jours se prolongent) *et que tu sois heureux* (dans le pays que l'Eternel ton Dieu te donne). — Dans le 10e, au lieu de : *Tu ne convoiteras point la maison de ton prochain ; tu ne convoiteras point la femme de ton prochain, ni son serviteur...*, il y a : *Tu ne convoiteras point la femme de ton prochain ; tu ne désireras point la maison de ton prochain, ni son champ, ni son serviteur...* Les mots : *ni son champ* sont donc ajoutés, et cela se comprend, à la veille d'entrer en Canaan. En outre, dans l'énumération, l'épouse est mise en tête, et des verbes différents sont employés suivant qu'il s'agit d'elle ou des autres biens[2].

On peut être surpris de la liberté avec laquelle Moïse, dans ses discours en Moab, modifia le texte si sacré du Décalogue, donné par Dieu même. Mais, d'une part, ces modifications

[1] Cp. Lotz, *Quaestiones*, p. 94.

[2] « Dans le 1er texte (celui de l'Exode), la femme, l'esclave, la servante, etc., sont énumérés comme formant ensemble la maison du prochain ; c'est une espèce d'analyse de cette notion plus générale, et un seul et même verbe est employé pour caractériser le péché. Dans le 2e texte, au contraire, la femme est d'abord mise à part, comme le bien sacré par excellence : elle est même déclarée tel, en ce que la défense est formulée par un verbe différent de celui qui introduit les autres : et la maison, dans ce texte, ne peut être autre chose que le lieu d'habitation, à côté duquel on place le champ dont il n'est pas question dans le premier cas. Nous tromperions-nous en pensant que le changement, supposé intentionnel, milite en faveur de la priorité du texte de l'Exode, en ce que l'autre corrige en quelque sorte ce qui pouvait paraître déroger à la dignité de l'épouse légitime. » (Reuss, *L'hist. et la Loi*, p. 183.)

s'expliquent dans un but pratique et à l'époque tardive du discours; de l'autre, Moïse était le médiateur attitré entre Jéhovah et le peuple, et il était honoré par Jéhovah d'une condescendance exceptionnelle. Il est même dit : l'*Eternel parlait avec Moïse face à face comme un homme parle à son ami* [1]. Nul doute, en conséquence, que la liberté dont usa Moïse dans ses *novissima verba*, en modifiant à quelques égards le Décalogue, mais, du reste, en faisant allusion expresse au texte authentique, ne fût conforme à la volonté de Jéhovah.

Nous croyons donc non seulement que le texte du Décalogue selon l'Exode est antérieur à celui du Deutéronome, mais encore qu'il reproduit fidèlement les paroles originales. Telle est aussi l'opinion de Kurtz, Œhler, Delitzsch et de la *Bible annotée* [2], tandis que pour Reuss et Wellhausen, le vrai texte perdu ne peut être reproduit qu'à peu près [3], et que pour d'autres théologiens il ne renfermait que les prescriptions, sans développement comminatoire, encourageant ou explicatif [4].

[1] Ex. 20 : 19-21; Deut. 5 : 23-31 etc. — Ex. 33 : 11. Cp. Nomb. 12 : 8; Deut. 34 : 10, etc.

[2] Kurtz, *Gesch. des A. B.* [2], p. 289. Oehler, *Theol. des A. T.* 1, p. 289, 291. *Bible annotée*, à Ex. 20 et Deut. 5. — Kurtz inclinerait cependant à préférer le texte du Deut. pour le 10e Commandement, etc. Delitzsch fait quelques réserves du même genre (*Zeitschr.*, 1882, p. 293 note).

[3] Reuss, *L'hist. s. et la Loi*, p. 66. Wellhausen, *Proleg. zur Gesch. Isr.* [3] 1886, p. 411, etc.

[4] Ewald, *Gesch. des V. Isr.* II [3], p. 231. Dillmann, *Ex. Lev.*, p. 200. Vuilleumier, *Revue de théol. et de phil.*, 1882, p. 611; 1883, p. 81.

Bruston et Westphal nous semblent entrés, au sujet du Décalogue, dans une voie pénible pour la foi et singulièrement hypothétique. Bruston résume ainsi son point de vue (*Revue de théol. et de phil.*, 1883, p. 369) : « Les deux tables de pierre ne portaient pas le *Décalogue*, mais le *Dodécalogue*. Le Dodécalogue est plus ancien que le Décalogue : il remonte sans doute jusqu'à Moïse. Quant au Décalogue, qui renferme plusieurs des mêmes principes religieux : la défense du polythéisme et de l'idolâtrie, et la loi du sabbat, il ne peut guère provenir de Moïse lui-même, mais il est pour ainsi dire... une nouvelle édition, à la fois abrégée et augmentée, de la 1re charte religieuse d'Israël. Le « Livre de l'Alliance » (Ex. 24 : 7, cf. 4), ne désignait pas l'ensemble des lois qui précèdent dans le texte actuel (c. 20-23), mais seulement celles qui précédaient dans le document auquel ce passage appartient, c.-à-d. le Dodécalogue (20 : 23-26; 23 : 10-12, 14-19).»

Le fait même que le texte du Décalogue selon l'Exode y est donné comme le véritable, son rapport avec celui du Deutéronome, le caractère si exceptionnel, si auguste, si fondamental du Décalogue présenté comme venant directement de l'Eternel, soit oralement en présence de tout le peuple, soit par écrit sur les deux Tables, ne nous permettent pas d'admettre que le vrai texte ne soit celui de l'Exode.

En outre, les considérants, si l'on nous permet ici cette expression, nous paraissent vraiment dignes et de la haute parole d'introduction (v. 2) et des prescriptions elles-mêmes. L'ensemble fait bien l'impression d'un tout fortement lié et comme sorti d'un seul jet. C'est un monolithe, c'est un obélisque de granit dont les formes et les inscriptions défient les siècles.

Les considérants se rattachent seulement aux Commandements de la 1re Table et au 5me, qui relie si bien la 2de à la 1re.

— Quant à Westphal (p. 293-309), il distingue dans le texte actuel 4 formes du Décalogue : 1° Le « Décalogue moral » de Ex. 20 : 1-17, relevant du 2d Elohiste; 2° le « Décalogue rituel » de Ex. 34 : 14-26, provenant d' « un récit indépendant; » 3° le Décalogue de la version jéhoviste, extrait du Livre de l'Alliance (Ex. 20 : 23; 23 : 24-26 ; 22 : 10, 11 ; 23 : 12; 21 : 17, 12 : 22 : 16, 19; 21 : 16 ; 23 : 1; 22 : 9), le Livre de l'Alliance n'étant lui-même « qu'une version plus complète et plus embrouillée de la législation sinaïtique, » dont les deux premiers Décalogues présentent chacun une face; 4° le Décalogue qui provient du document du 1er Elohiste et que Westphal croit pouvoir extraire de Lév. 19.

Si l'on compare à Ex. 20 soit chacun des 3 autres décalogues indiqués par Westphal, soit le dodécalogue de Bruston, comment n'être pas frappé de la supériorité de Ex. 20 pour le fond et la forme ? N'y reconnaît-on pas le sceau même du Dieu d'Abraham et de Moïse ? Nous serions tenté de répéter ici ce que dit Delitzsch, après avoir exposé les opinions de la nouvelle école négative sur le Décalogue : *Ich sehe in allen diesen Ansichten den Niederschlag einer masslosen Skepsis* (*Zeitschr.* 1882, p. 286). Pour nous, de même qu'on l'admet généralement, l'inscription des 2 Tables était différente du Livre de l'Alliance, bien qu'en harmonie avec lui ; de plus, elle renfermait, non un dodécalogue, mais le Décalogue, et celui-ci est présenté dans le texte biblique actuel sous deux formes un peu différentes : celle de Ex. 20 et celle de Deut. 5. Bruston lui-même a très bien montré que la 2de supposait la 1re et y renvoyait (*Revue théol.*, 1882, p. 103-108.)

Rien n'égale le sinaïtique caractère de la déclaration qui pour nous se rapporte aux deux 1ers Commandements : *Car moi, l'Eternel ton Dieu, je suis un Dieu jaloux, qui punis l'iniquité des pères sur les enfants jusqu'à la 3e et à la 4e génération de ceux qui me haïssent, et qui fais miséricorde jusqu'à la millième génération à ceux qui m'aiment et qui gardent mes commandements.* Quelle harmonie entre ces paroles et l'importance que devait avoir pour les Israélites le culte du vrai Dieu, unique et spirituel ! Et comme elles réfléchissent la redoutable sainteté, au fond toute pénétrée de miséricorde et d'amour, qui venait de se révéler si énergiquement à Israël ! (Cp. Ex. XXXIII, 17-34.) — Le 3e Commandement est suivi des simples mots : « car l'Eternel ne laissera point impuni celui qui prendra son nom en vain ». — Dans le 4e, l'ordre d'observer le sabbat est accompagné, fort à propos, du rappel de son antique origine. — Dans le 5e, la promesse conditionnelle ajoutée à la prescription fait allusion à cette terre de Canaan, dont la possession promise depuis des siècles à la postérité d'Abraham, allait enfin lui être accordée.

Il est certain que si, comme nous le pensons, Ex. XX renferme le vrai texte du Décalogue donné par Jéhovah, l'enseignement de la Genèse sur la création en 6 jours, le repos de l'Eternel au 7e, l'institution primitive de la semaine et du sabbat, est hautement confirmé. Ajoutons toutefois que cette sanction ne se rapporte pas directement au texte génésiaque lui-même, mais à l'antique tradition qui y fut saintement déposée. Cette distinction doit être faite, non seulement pour Ex. XX, 11 et XXXI, 17, mais encore pour d'autres fragments bibliques également d'une haute antiquité, à savoir Deut. IV, 32, 16-18 et Ps. VIII, 6, 7, psaume reconnu comme davidique, même par Hitzig[1]. Ce qui indique l'indépendance de Ex. XX, 11, et XXXI, 17 à l'égard de Gen. II, 2, 3, c'est que dans ces trois passages le repos de Dieu est exprimé par des mots différents[2].

[1] De même Delitzsch, *Zeitschr.*, 1880, p. 448; 1882, p. 293.

[2] Dans Gen. 2 il y a, v. 2, וַיִּשְׁבֹּת et, v. 3, שָׁבַת, de שָׁבַת, cesser, se reposer; dans Ex. 20: 11, וַיָּנַח, de נוּחַ, respirer, reprendre haleine, se reposer; et dans Ex. 31 : 17 שָׁבַת וַיִּנָּפַשׁ. *Naphash* a le même sens que

En outre, l'univers est représenté dans Ex. XX, 11 comme déjà v. 4 et aussi Deut. IV, 17, 18, par la triade des cieux, de la terre, de la mer et de leur contenu, ou tout simplement des cieux, de la terre et de la mer, désignation assez rare dans l'Ancien Testament, mais qui passe pour très ancienne, tandis que dans Ex. XXXI, 17, comme dans Gen. II, 4, 5, il est parlé de la dualité des cieux et de la terre, ou l'inverse, désignation plus ordinaire, et dans Gen. II, 1 des cieux, de la terre et de toute leur armée [1].

Aux quelques indications critiques disséminées dans ce qui précède, il convient d'ajouter au moins les suivantes. On verra que les opinions des spécialistes sont encore fort divergentes, mais qu'on peut entrevoir de nouvelles bases scientifiques favorables à la profonde vérité de la foi traditionnelle.

Les critiques actuels sont généralement d'accord pour reconnaître dans l'Hexateuque les vestiges de trois grands documents : 1° celui dit l'Elohiste ou le 1er Elohiste, longtemps appelé l'Ecrit fondamental, qui peut être désigné comme le document sacerdotal ou lévitique et que l'école Reuss-Wellhausen rattache à une époque très tardive ; 2° le document Jéhoviste ou prophétique ; 3° celui dit le 2d Elohiste ou le document théocratique, entrevu d'abord par Ilgen, puis fortement constaté par Hupfeld [2]. Nous désignerons, pour abréger et avec Dillmann, le 1er par A, le 2d par C et le 3e par B.

Auquel des trois documents appartenait le texte du Décalogue Ex. XX, tout au moins en substance ? Ewald répondait : au document élohiste, qu'il appelait le Livre des origines ; et

Nouach. Ces deux verbes paraîtraient même plus anciens que le premier, à cause de leur caractère figuré si prononcé.

[1] Dillmann, *Genesis*, p. 17. — Ewald, *Gesch. des V. Isr.*[3], II, p. 128; Dillmann, *Ex. Lev.*, p. 216. — Delitzsch avait fait finement ressortir ces différences (*Zeitschr.*, 1882, p. 292, etc.), et Dillmann, dans son Comment sur le Deut., paru en 1886, dit, à 5 : 15 et en citant Delitzsch, qu' « en regard de la division tripartite du monde et de l'emploi de *nouach* Ex. 20 : 11, il faut considérer que la 1re partie de ce v. n'a point été formulée d'après A » (ou le document élohiste), c.-à-d. d'après Gen. 1-2 : 3.

[2] Voir Westphal, p. 125-141, 204-216 ; Delitzsch, *Genesis*[4], p. 34...

Renan a reproduit récemment cette opinion, qui même joue un grand rôle dans sa conception de l'histoire religieuse d'Israël[1]. — La plupart des autres critiques, par contre, mettent en avant le document B : Delitzsch et Wellhausen, Dillmann et Bruston, récemment Westphal[2]. — Observons aussi qu'on signale un rapport si intime entre B et C qu'ils représenteraient également le jéhovisme ou prophétisme, et constitueraient en conséquence le document jéhoviste dans le sens large du mot[3].

Maintenant, pour donner quelque idée de l'importance du document B, indiquons brièvement d'abord comment il est considéré par Dillmann. Son signe le plus caractéristique est l'emploi persistant du mot Elohim pour désigner Dieu, même après Ex. III, 13-18. L'auteur appartenait au royaume des dix tribus ; il était antérieur aux prophètes Amos et Osée, sans pouvoir être facilement placé avant la moitié du huitième siècle. B a été connu de l'auteur de C, qui a eu à sa disposition les sources utilisées par B et peut-être encore d'autres sources écrites. Dillmann appelle ailleurs B le plus ancien écrit biblique qui nous ait été conservé[4], et il dit dans la préface de son Commentaire sur *Ex. Lev.* (p. VI) : « B et S (il désigne ainsi un recueil de lois données sur le Sinaï, recueil sur lequel nous aurons à revenir et que nous appellerons le *Livre de sainteté*) renferment les lois les plus anciennes, des lois très anciennes (*älteste und sehr alte Gesetze*). A, C et D (l'auteur du Deutéronome) y ont puisé : C et D littéralement, A plus librement. » — Renan aussi, considère B comme un document très ancien, il l'appelle le Livre des légendes du Nord et estime qu'il a été rédigé, de même que le *Livre des guerres de l'Eternel* ou le

[1] *Gesch. des V. Isr.*[3], II, p. 229 ; *Alterth.* [3], p. 138. — *Revue des Deux Mondes*, mars 1886, p. 258 ; *Hist. du peuple d'Isr.*, II, 1889, p. 377, 397.

[2] Pour Delitzsch, *Zeitsch.*, 1880, p. 338 (d'après Strack, art. *Pentat.*, p. 445). — Pour Wellhausen, *Proleg. zur Gesch. Isr.* [3], 1886, p. 410 ; Dillmann, *Ex. Lev.*, p. 219. — Pour Dillmann, *Numer.*, p. 616. Cp. *Ex. Lev.*, p. 200. — Pour Bruston, *Revue de théol. et de phil.*, 1887, p. 339, 368. — Pour Westphal, p. 293.

[3] Dillmann, *Numer.*, p. 615, 633 ; Wellhausen, *Proleg.*, p. 6, etc.

[4] *Numer.*, p. 615-633 ; 655.

Jaschar, vers 900 avant Jésus-Christ[1]. — Selon Knobel, dans sa *Genesis* de 1880, le *Jaschar*, « c'est-à-dire le Livre du droit, » serait différent du *Livre des guerres de l'Eternel* et, « dans ce qu'il a de vraiment homogène, » correspondrait au 2d Elohiste. — Pour Ewald, le 2d Elohiste est ce qu'il appelle « le 3e Narrateur » ou « le Livre des alliances, » et il a été rédigé au temps de Samson. — L'école Reuss-Wellhausen croit que C est plus ancien que B et a été employé pour lui, non l'inverse. Elle n'en attribue pas moins une assez haute antiquité à B. Pour Kuenen, en particulier, C date des environs de l'an 800 et B, de l'an 750[2].

Mais l'antiquité de B n'est pas seule à nous intéresser ici. C'est par le moyen de ce document que nous est aussi parvenu le *Livre de l'Alliance* (Ex. XX, 22-XXIII), où, selon Dillmann, on reconnaît des traces de sources écrites plus anciennes que B. Ce qui est vrai du Livre de l'Alliance, doit l'être plus encore du Décalogue, dont l'importance est unique, et Dillmann ne manque pas de le faire ressortir[3].

Delitzsch, dans son étude sur le Décalogue, n'insiste point sur ce que Ex. XX, 2-17 paraît provenir de B ; mais, avec sa compétence exceptionnelle comme hébraïsant, il présente des considérations générales du plus haut intérêt sur le style et le point de vue de ce texte. Ce sont ceux des documents jéhovistes et du Deutéronome, et ils n'ont rien de spécialement élohiste. Ils présentent le reflet le plus immédiat de l'individualité de Moïse, et le texte des paroles de l'Eternel entendues au pied du Sinaï devait être en harmonie intime avec la langue du grand législateur, humble serviteur et ami de l'Eternel. On rencontre le même point de vue, non seulement dans le Décalogue, mais aussi dans d'autres documents liturgiques ou législatifs très anciens conservés dans le Pentateuque, tels que la bénédiction sacerdotale (qui devait avoir un retentissement si

[1] Nomb. 21 : 14 ; Jos. 10 : 13 ; — 2 Sam. 1 : 18. — *Revue des Deux Mondes*, 1886, p. 27, 244, 264.

[2] Westphal, p. 219; — 217, 193. Ewald, *Gesch. des V. Isr.*[2], I, p. 91. — Dillmann, *Numer.*, p. 630-633.

[3] *Ex. Lev.*, p. 320, — 201.

prolongé jusque dans le culte de l'Eglise chrétienne), le signal du départ de l'Arche, les fragments du Livre de sainteté. L'empreinte jéhoviste apparaît aussi dans le Deutéronome, même renforcée ; et cela s'explique, dès que l'on admet que l'individualité de l'auteur, formée sous la haute influence de son modèle, en avait ainsi accentué et développé le type [1].

On sait qu'à la fin du 2d Commandement selon Ex. XX, il est parlé de *ceux qui aiment Dieu et gardent ses commandements.* Wellhausen voit ici, dans l'expression d'aimer Dieu, une trace de l'influence exercée sur Ex. XX, 2-17 par le Deutéronome. Dillmann combat cette opinion en disant d'abord que Ex. XX, 6 est déjà commenté dans Deut. VII, 9 ; puis, que l'expression d'aimer Dieu, dans ce 1er v., est appelée par celle de haïr, qui contraste avec elle et la précède dans le v. 5. — Selon Delitzsch, non seulement ce n'est pas du Deutéronome que sont venues dans le Décalogue l'expression et la pensée de l'amour de Dieu, mais, tout au contraire, c'est le Décalogue dont l'action se fait sentir dans le Deutéronome. Si l'expression d'aimer Dieu ne se lit dans le Pentateuque que dans Ex. XX, 6 et le Deutéronome, où elle joue un si grand rôle [2], c'est que le commandement de l'amour de Dieu, qui devait devenir si nettement dans le Nouveau Testament le *premier et le grand commandement* (Mat. XXII, 38), apparut d'abord dans le Décalogue, ressemble ainsi déjà dans l'Exode à une source et devient un fleuve dans le Deutéronome. On retrouve ici une analogie, que Delitzsch a plus d'une fois signalée [3], entre, d'une part, le rapport de l'Exode, du Lévitique et des Nombres avec le Deutéronome, et,

[1] *Zeitsch.*, 1882, p. 281-297. — Nomb. 6 : 22-27. Voir *Zeitsch.* 1882, p. 115. — Nomb. 10 : 33-36. Voir *Zeitsch.*, 1882, p. 234. — *Ibid.* p. 623. Selon Delitzsch, la langue législative jéhoviste et deutéronomique se répercute dans le *Livre de sainteté*, et la langue élohiste s'y prépare. Il dit ailleurs (p. 117) : « La langue élohiste de la Thora est pour nous la langue sacerdotale, qui, écrite par des mains différentes et à différentes époques, remonte jusqu'aux temps mosaïques. » — *Zeitsch.*, 1880, p. 504; 1882, p. 115.

[2] Deut. 6 : 5; 10 : 12; 11 : 1, 22; 13 : 3; 19 : 9; 30 : 6, 16, sans compter 5 : 10, où se retrouve exactement le texte même de Ex. 20 : 6.

[3] *Zeitsch.*, 1882, p. 295. — 1880, p. 449, 508, 620, etc.

de l'autre, le rapport des trois premiers Evangiles avec celui de Jean. — En outre, si l'on considère, non plus les livres mêmes du Pentateuque, mais l'histoire qu'ils racontent : la promulgation du Décalogue au Sinaï et les derniers discours de Moïse à son peuple, on reconnaîtra qu'il était naturel que la parole du grand serviteur, au bout de sa longue carrière, fût comme tout imprégnée de haute et mâle tendresse et insistât en premier lieu sur le devoir de l'amour de Dieu [1].

[1] Selon Reuss (*L'hist. s. et la Loi*, p. 66), deux « faits incontestables » s'opposent à l'opinion traditionnelle sur l'authenticité du texte du Décalogue selon Ex. 20. L'un est la différence entre ce texte et celui de Deut. 5, et nous en avons suffisamment parlé. L'autre réclame à son tour notre examen, au moins en note. Reuss le formule ainsi : « Le texte, qui, selon l'opinion universellement admise, se serait trouvé gravé sur les deux Tables, est celui qu'on lit Ex. 20 : 2-17... Ce texte se compose de 620 lettres. Avec l'écriture carrée actuelle, ce texte, en ne tenant aucun compte des marges et des interlignes (la séparation des mots n'était pas d'usage), aurait demandé 1,5 m² de superficie, même en ne calculant pour chaque lettre que l'espace minime de 25 cm². En prenant en considération la forme des lettres antiques, cet espace est absolument insuffisant. Qu'on évalue maintenant le poids de ces tables et qu'on le mette en regard de la hauteur du Sinaï et des forces d'un octogénaire. »

La réfutation faite par Delitzsch de cette objection nous semble très forte. « Ces remarques, dit-il (*Zeitsch.*, 1882, p. 296...), reposent sur une fausse supposition. Des tables destinées à être exposées au public et vues de loin peuvent demander des lettres de 25 cm², et encore ce serait trop. Mais les Tables de l'Alliance ne devaient pas étaler le Décalogue : elles devaient en garder le document. »

Delitzsch observe en second lieu que les deux Tables devaient, d'après Ex. 32 : 15, être écrites des deux côtés et qu'ainsi la superficie requise doit être réduite de moitié. Comme, de plus, il est probable que chaque table n'était point un carré parfait, mais un carré long, la superficie nécessaire pour chacune des deux faces aurait pu, même dans le cas où chaque lettre aurait eu 25 cm², n'être que de $\frac{3}{4}$ de m², avec une longueur de 1 m. et une largeur de $\frac{3}{4}$ de m.

Delitzsch, pour faire ressortir tout ce qu'il y a d'exorbitant à réclamer 25 cm² pour chaque lettre, décrit ensuite 4 antiques monuments sémitiques qui peuvent être rapprochés des deux Tables : 1° La table des sacrifices qui a été trouvée à Marseille et qui forme un trapèze long de 69 cm. et large de 35 : sa surface qui n'a que $\frac{1}{3}$ de m², compte plus de 800 lettres, dont chacune n'a qu'un peu plus de 1 cm²; et encore les syllabes sont-elles assez distantes les unes des autres (Cp. *Encyl. des sc. rel.*, VI, p. 759, 768);

§ 2. Autres lois sabbatiques directes.

A partir du Décalogue (Ex. XX) on trouve disséminées dans le Pentateuque plusieurs autres lois sabbatiques directes, mais ne faisant qu'expliquer, préciser et compléter le 4e Commande-

— 2° L'inscription de Siloé, dont le rectangle a 70 cm. de long, 35 de large, et qui a contenu primitivement en 6 lignes 210-220 syllabes (Cp. *Encycl. des sc. rel.*, VI, p. 770); — et enfin deux monuments assyriens qui méritent surtout notre attention.

Le premier a été trouvé dans un temple d'Assournazirpal, découvert par Rassam à l'est de Mossoul, et décrit dans l'ouvrage de Mürdter: *Kurzgefasste Geschichte Babyloniens u. Assyriens* (mit Vorwort und Beigaben von Fried. Delitzsch, Stuttgart, 1882, p. 271). Assournazirpal régnait à Ninive dans la 1re moitié du 9e siècle (Archinard, *Israël et ses voisins asiatiques*, 1890, p. 141, 325). « Sur un carré pavé (gepflasterten), dit Delitzsch, s'élevait un autel, au haut duquel conduisaient 5 degrés, et près de là était un coffre de marbre avec un pesant couvercle. Dans le coffre se trouvaient 2 tables d'albâtre avec des inscriptions identiques, tandis qu'une 3e table, avec la même inscription, était en haut sur l'autel. La découverte de ces tables fit la plus vive impression à Mossoul et dans tous les environs. Avec la rapidité de l'éclair se répandit le bruit qu'on avait trouvé les Tables de la loi de Moïse, et la violente excitation qui s'empara de la population rendit même assez difficile la tâche de Rassam. Les tables d'albâtre, comme me l'apprend Fréd. Delitzsch, qui a pris lui-même les mesures sur l'original, sont larges de 22 cm., longues de 32. Elles sont écrites des deux côtés et renferment en tout 49 lignes écrites, en gros 570 signes. — Fréd. Delitzsch m'a aussi communiqué la description d'une autre inscription assyrienne, et voici ses propres paroles: « La table de pierre du Roi Ramman-Nirar, trouvée à Kileh Schergat (ou Kalah Shergat) et publiée IV R. 44, 45, se distingue particulièrement par la beauté et la grandeur de ses caractères cunéiformes. Elle peut avoir (je donne ces mesures de souvenir) 30 cm. de largeur, 52 de longueur, 5 d'épaisseur; elle est assez lourde, mais peut être portée. Les signes écrits ont à peu près 1 cm. de haut; plusieurs, jusqu'à 2 $^1/_2$ cm. de large. Encore ici les deux côtés sont écrits. Le côté de devant renferme 36 lignes; le côté de derrière, 44. Si l'on compte les signes écrits, c.-à-d. non les traits en forme de clou ou de coin, mais les signes des syllabes, composés souvent d'un grand nombre de traits, on trouve à peu près 360 signes écrits sur la face antérieure, environ 500 sur l'autre, en tout 860. » — Ramman-Nirar régna de 810 à 781. (Archinard, p. 166.)

« Ce sont surtout les tables d'albâtre, continue Franz Delitzsch, qui me paraissent avoir de l'analogie avec les Tables de l'Alliance. Le récit

ment. Nous examinerons leurs données au triple point de vue du repos du sabbat, de son caractère religieux, de la bénédiction qu'il renferme. Mais auparavant passons en revue ces lois elles-mêmes, pour constater les occasions dans lesquelles elles furent prononcées, leurs contextes respectifs dans nos saints Livres, les vénérables documents d'où la plupart furent extraites.

A. LES LOIS ELLES-MÊMES

Elles se trouvent Ex. XXIII, 12; XXXI, 12-17; XXXIV, 21; XXXV, 1-3; Lév. XIX, 3, 30; XXIII, 3, 38; XXVI, 2; Nomb. XV, 32-36; XXVIII, 9, 10. Nous ne reparlerons guère du seul passage du Deut. (V, 12-15) qui ait trait au sabbat.

Ex. XXIII, 12 fait partie du *Livre de l'Alliance*, c'est-à-dire des premières lois données par l'Eternel après le Décalogue et

biblique ne désigne que d'une manière générale, comme pierre (אֶבֶן), la matière qui portait l'écriture, et il ne donne aucune indication de mesure... L'écriture a été gravée (חָרוּת, Ex. 32: 16) non avec le ciseau (*Meissel*), mais avec le burin, le poinçon (*Grabstichel*, עֵט, Job 19 : 24); la gravure était peu profonde, comme elle l'est pour la pierre de Mésa et pour les tables de bronze de l'antiquité classique. Les 2 tables n'étaient point des blocs de pierre, à en juger par leur nom (לוּחוֹת), qui implique qu'elles n'étaient pas très épaisses (voir Riehm, *Handw.*, p. 208ᵃ). »

לוּחַ vient du verbe לוּחַ, mot hébreu inusité et de la même famille que λευκός, *luc-eo*, *leuchten*. Il signifie en arabe briller et de là être poli, lisse (Gesen.).

L'inscription de Mésa (Moab) est indiquée par Schrader et Ph. Berger comme la plus ancienne inscription d'alphabet sémitique qui ait été trouvée (*Handw.*, p. 986; *Encycl. des sc. rel.*, VI, p. 770). Elle remonte à près de 900 ans av. J.-C. (*Leçon d'ouverture* de Ph. Berger, Paris, 1890, p. 33. *Encycl. des sc. rel.*, IX, p. 256). — Ph. Berger a réfuté brièvement l'opinion de Reuss sur la prétendue impossibilité des deux Tables descendues par Moïse, en ces mots: « On croyait alors que ces premiers caractères devaient être extrêmement grands. La découverte de la stèle de Mésa a modifié nos idées sur ce point. Savez-vous quelle place occuperait le Décalogue en caractères de la dimension de la stèle de Mésa ? Il tiendrait sur deux tablettes de 0,ᵐ50 de haut sur 0,ᵐ35 de large, c.-à-d. à peu près des dimensions que les grands peintres de la Renaissance, guidés par le sentiment des proportions, ont données aux tables de la Loi. L'argument n'était donc pas bon. » (*Leçon d'ouvert.*, p. 35.)

par le moyen de Moïse, mais avant le solennel sacrifice de l'Alliance (Ex. XXIV, 3-11). Avant de répandre sur le peuple le sang d'un des deux bassins, est-il dit v. 7, *Moïse prit le livre de l'alliance et le lut en présence du peuple. Ils dirent : Nous ferons tout ce que l'Eternel a dit.* — D'après les v. 3, 4, Moïse avait fait une première communication des paroles qu'il avait entendues sur la montagne, puis les avait écrites.

Le Livre de l'Alliance devait donc s'étendre de Ex. XX, 22 à la fin du c. XXIII. Il ne comprenait pas proprement le Décalogue, que le peuple avait ouï de la voix même de Jéhovah et que Jéhovah s'était réservé d'écrire sur des tables de pierre. Mais l'Alliance n'en impliquait pas moins l'obéissance au Décalogue, qui pouvait même être appelé *les paroles de l'Alliance* (Ex. XXXIV, 28). N'avait-il pas, d'ailleurs, la plus intime connexité avec les instructions données à Moïse sur le Sinaï, peu après l'éclatante promulgation? N'était-il pas en quelque sorte leur constante préoccupation, leur thème fondamental, leur racine et leur centre? Conf. Dillmann *Ex. Lev.* p. 256.

L'importance du Livre de l'Alliance ressort bien des lignes suivantes : « Le Décalogue (Ex. XX), que tous les narrateurs font remonter à Moïse et qu'ils mettent aussi, comme parole immédiate de Dieu, au-dessus de toutes les autres lois, et le Livre de l'Alliance prouvent déjà que de bonne heure il y eut en circulation des lois rangées par groupes de 5 ou de 10. Il n'y a aucune raison de se refuser, avec Wellhausen et Kuenen, à les placer avant le 8e ou le 7e siècle, puisque l'affirmation de Kuenen que la littérature israélite n'aurait commencé qu'avec le 8e siècle, est contredite par de nombreux restes d'écrits plus anciens et par des données comme celles de Nomb. XXI, 4; 2 Sam. I, 17 ; 1 Rois XI, 41, etc. [1]. Les raisons alléguées dans

[1] Ed. Naville, rendant compte dans la *Biblioth. univers.* de mars 1890, d'une « découverte archéologique qu'on peut appeler l'une des plus importantes de notre siècle, » à savoir la trouvaille, vers la fin de 1887, des tablettes cunéiformes de Tell-el-Amarna, s'exprime ainsi, p. 605 : « Un fait demeure établi, c'est qu'on écrivait le babylonien dans les villes du pays de Canaan deux siècles avant l'établissement des Israélites. Ce n'était donc pas une contrée tout à fait illettrée, bien au contraire. Je ne

mon commentaire sur l'Exode (p. 220), de même que le témoignage du Deutéronome, font penser beaucoup plus aux premiers siècles de la possession du pays, pour le plus tard aux temps de Samuel, bien que la rédaction porte des traces d'une époque plus récente (par exemple Ex. XXIII, 31). Tout l'essor que prit le peuple à partir de Saül et de David, suppose que la loi de Jéhovah avait déjà exercé une action éducative. » (Dillmann, *Numer.* p. 644.) —

« Tout le morceau Ex. XX, 22-XXIII, 33, dit le même théologien à la page du Commentaire sur l'Exode qui vient d'être

puis que mentionner ici l'importance capitale de ce fait pour la critique de l'Ancien Testament, quelle que soit la tendance avec laquelle on l'aborde. Il est évident que l'idée, fort à la mode aujourd'hui, que les écrits des Hébreux ne peuvent pas remonter à une haute antiquité, parce que, pratiquement, l'écriture était chose inconnue en Judée avant l'âge de David, il est évident, dis-je, que cette idée a reçu un rude coup. En revanche, il est clair aussi que l'influence de Babylone sur le pays de Canaan, la diffusion de l'écriture et des traditions babyloniennes en Palestine, remontent beaucoup plus haut qu'on ne pensait, au delà même de la naissance des Israélites comme peuple. » — Le *Journal de Genève* du 7 août 1888, parlant déjà de cette découverte d'après un article de Sayce, disait : « Nous sommes sûrs désormais, non seulement que le peuple de Canaan savait lire et écrire avant la conquête israélite, mais qu'il écrivait sur brique. Les « scribes » mentionnés au livre des Juges dans la chanson de Déborah, sont devenus une réalité historique. » — Ces derniers mots doivent faire allusion à Jug. 5 : 14, où la Version de Lausanne avait déjà bravement traduit : *De Makir sont descendus ceux qui commandent, et de Zabulon, ceux qui portent le bâton de l'écrivain* (סֹפֵר מַשְׁבִּים בְּשֵׁבֶט). — « Les résultats auxquels nous conduit l'étude des inscriptions, a dit Ph. Berger (*Leçons d'ouvert.* p. 44), semblent suivre une marche inverse de ceux auxquels aboutit la critique pure (pour nous, l'hypercritique). A mesure que la critique rajeunit les textes, les inscriptions tendent à en relever la valeur historique et à en rehausser l'antiquité. On a dit que les Juifs n'ont pu avoir connaissance des cosmogonies chaldéennes qu'à l'époque de la captivité, et voici que plusieurs centaines de tablettes cunéiformes viennent d'être trouvées à Tell-el-Amarna en Egypte. S'il faut en croire M. Oppert, dont la compétence est si grande en ces matières, elles prouveraient que l'assyrien était écrit et parlé sur la côte de Syrie et jusqu'en Palestine 1700 ans avant notre ère. » A. Sabatier a cité ces mêmes paroles, en se les appropriant, comme conclusion d'un article sur *La modernité des prophètes*, par E. Havet (*Journ. de Genève*, 29 mars 1891).

indiquée, peut se diviser en 2 sections: *a*) Prescriptions XX, 22-XXIII, 19; *b*) Promesses XXIII, 20... Les prescriptions, rédigées avec concision et extrêmement variées de contenu, forment proprement tout un recueil de lois, dont la plupart sont du domaine légal et éthico-religieux, tandis que d'autres, relativement courtes et auxquelles nulle prééminence n'est attribuée, sont cérémoniales... Du reste, ce code a été rédigé pour le peuple, et c'est aussi pour cette raison que les diverses prescriptions ont été très brièvement formulées[1]. » —

Ex. XXXI, 12-17 renferme un dernier message donné par l'Eternel après les instructions relatives au Tabernacle et aux vêtements sacerdotaux (XXV-XXXI, 11), et avant la remise des Tables du Témoignage (XXXI, 18). C'est en descendant de la montagne que Moïse aperçut le veau d'or. — Dillmann rapporte que selon l'opinion ordinaire des théologiens juifs ou chrétiens, cette prescription sabbatique aurait été ajoutée afin que les Israélites observassent le sabbat pendant la construction du Tabernacle; mais il ne voit dans le texte aucune trace de ce but spécial, il remarque que l'enseignement sur le sabbat comme signe de l'Alliance, qui est joint à la prescription, ne se retrouve pas ailleurs dans le Pentateuque, et il en conclut que c'est à cause de l'importance intrinsèque du passage qu'il a été placé à la fin d'une série d'instructions données sur le Sinaï. Toutefois la traduction que donne Dillmann des 1ers mots du message que Moïse devait transmettre[2], traduction pleinement autorisée, sans être nécessaire, nous paraît appuyer elle-même l'opinion commune, qu'il faudrait peut-être associer à la considération émise par le professeur de Berlin. —

[1] Selon Dillmann, « le rédacteur du Pentat. a fait dans le Livre de l'Alliance, non seulement des abréviations, mais encore parfois des additions, en tout cas 23: 15, comme cela est manifeste, et 23 : 13, aussi dans 22 : 20-23 et peut-être 21 *b* et 30. On ne peut pas, non plus, admettre qu'originairement la même phrase revînt 2 fois (23 : 9; 22 : 21). Dans les promesses, 23: 31*b*-33 est sûrement une addition, de même que quelques parties des v. 23-25. »

[2] « Cependant (jedoch) vous devez garder mes sabbats. » Nous traduisons avec Segond : *Vous ne manquerez pas d'observer mes sabbats.* La conjonction *ak*, d'après Gesenius, peut signifier : certainement, seulement, cependant.

Ex. XXXIV, 21 figure dans une nouvelle série de lois données à Moïse sur le Sinaï (v. 10-26). Elles le furent après le renouvellement de l'Alliance et ont beaucoup de rapport avec celles du Livre de l'Alliance, tout en étant moins nombreuses et en se rapportant au culte. D'après le v. 27, l'Eternel dit à Moïse : « Ecris ces paroles, car c'est conformément à ces paroles que je traite alliance avec toi et avec Israël. » Cette série de lois, appelée d'ordinaire la loi des secondes Tables, a été aussi nommée la *Loi du renouvellement de l'Alliance*[1] et pourrait être encore désignée comme le *Second livre de l'Alliance*. —

De même que les instructions sur le Tabernacle et les vêtements sacerdotaux avaient été terminées par le rappel de la loi sabbatique, Moïse, avant de communiquer au peuple ces instructions, débute par lui rappeler cette loi (Ex. XXXV, 1-3). Les deux places opposées qui lui sont ainsi successivement données, peuvent s'expliquer également par son importance et son actualité. « Que la loi doive être aussi observée pendant la construction du Tabernacle, dit Dillmann, cela se comprend de soi-même, mais ce n'est pas là le motif de la place qui lui est ici donnée : le v. 3 montre que la portée de la loi est générale et que celle-ci est donnée pour le temps de l'établissement en Canaan. » —

Les livres dits de l'Exode, du Lévitique et des Nombres sont étroitement liés et présentent en gros un ordre fort remarquable, comme le montre l'analyse du théologien que nous sommes heureux de pouvoir citer aussi souvent. Il range Ex. XXXV—Nomb. X, 10 sous ce seul titre : Etablissement au Sinaï des institutions de la communauté, et il divise cet ensemble en 6 sections : 1° Construction du Tabernacle et confection des vêtements sacerdotaux, Ex. XXXV-XL ; 2° Loi sur les sacrifices, Lév. I-VII ; 3° Installation du sacerdoce, VIII-X ; 4° Lois sur la pureté et le Jour des expiations, XI-XVI ; 5° Autres lois, XVII-XXVII ; 6° Ordre du camp et distribution des Lévites, autres lois et préparatifs pour le départ du Sinaï, Nomb. I—X, 10.

La 5me de ces sections, qui nous intéresse spécialement,

[1] Lotz, *Quæstiones*, p. 82.

compte 6 parties : *A*) Prescriptions sur l'immolation des animaux, le lieu des sacrifices, la manipulation du sang, Lév. XVII ; *B*) Lois de sainteté, XVIII-XX ; *C*) Prescriptions sur les prêtres, les offrandes, les sacrifices, XXI-XXII ; *D*) Loi sur les fêtes, XXIII ; *E*) Divers, XXIV ; *F*) Les années saintes, exhortation finale, XXV-XXVI ; *G*) Vœux, interdits, dîmes, XXVII.

La partie *B* embrasse elle-même 3 chap. du Lévit., pouvant constituer autant d'articles : chap. XVIII, lois sur le mariage et la chasteté ; c. XIX, lois sur la vie religieuse, morale et civile ; c. XX, pénalités et exhortation.

Le c. XIX vise à deux reprises le sabbat. Après une introduction historique : *L'Eternel parla à Moïse et dit : Parle à toute l'assemblée des enfants d'Israël*, viennent, d'abord, une exhortation générale formulant un des plus grands principes de l'Alliance mosaïque (v. 2) : *Soyez saints, car je suis saint, moi l'Eternel votre Dieu*, puis toute une série de prescriptions à la 2de personne du singulier ou du pluriel, fort diverses de nature, mais toutes reliées au grand principe et justement comparées au Livre de l'Alliance. — La 1re de ces prescriptions, concernant en partie le sabbat, est ainsi conçue (v. 3) : *Chacun de vous respectera sa mère et son père, et observera mes sabbats. Je suis l'Eternel votre Dieu.* — Dillmann croit pouvoir diviser toutes ces prescriptions en 2 séries, l'une allant du v. 2 *b* (ou 3) au v. 29 ; l'autre, du v. 30 au v. 36 (ou 37), même discerner un parallélisme entre chaque série et le Décalogue (v. 3-10, 11-18 ; 30-32, 33-36). Quoi qu'il en soit de cette hypothèse, l'ordre d'observer le sabbat revient v. 30, en ces mots : *Vous observerez mes sabbats et vous révérerez mon sanctuaire. Je suis l'Eternel.* —

La partie de beaucoup la plus considérable de Lév. XXIII, se rapporte aux fêtes *à sainte convocation*, sur lesquelles nous reviendrons. Le sabbat est nommé en 1re ligne, v. 3. Il en est de nouveau question vers. 37, 38, où le sabbat est distingué des autres fêtes mentionnées et fait l'objet d'une exhortation particulière. —

Lév. XXVI, 2 est identique à XIX, 30, mais le nouveau contexte est très significatif. Après qu'il a été parlé c. XXV

des années saintes (année sabbatique et jubilé), XXVI, 1, 2 renferme trois des prescriptions les plus fondamentales de la Loi (point d'idolâtrie ; respect des sabbats et du Sanctuaire) ; puis vient, dans le reste du chapitre, l'énumération des bénédictions ou des malédictions, qui seront le partage d'Israël suivant sa conduite, énumération dont la portée générale ressort du dernier v. du chapitre : *Tels sont les statuts, les ordonnances et les lois que l'Eternel établit entre lui et les enfants d'Israël sur la montagne du Sinaï par Moïse.* —

Le livre des Nombres ne renferme que deux passages sabbatiques : XV, 32-36, XXVIII, 9, 10. Dans le 1er, qui se rattache à la marche des Israélites du Sinaï au désert de Paran (X, 11-XXII, 1), il est dit : *Comme les enfants d'Israël étaient dans le désert, on trouva un homme qui ramassait du bois le jour du sabbat. Ceux qui l'avaient trouvé... l'amenèrent à Moïse, Aaron et toute l'assemblée. On le mit sous garde*[1], *car ce qu'on devait lui faire n'avait pas été déclaré. L'Eternel dit à Moïse : Cet homme sera puni de mort ; toute l'assemblée le lapidera hors du camp. Toute l'assemblée le fit sortir du camp et le lapida.* Dillmann suppose que cet épisode a été placé ici comme exemple de la désobéissance « à main levée, » dont il est parlé v. 30, 31. — Mais comment ne savait-on pas la peine méritée par ce coupable? N'avait-il pas été déjà révélé que c'était la mort (Ex. XXXI, 15 ; XXXV, 2)? On pouvait ignorer le genre de mort, ignorer en particulier si le peuple devait sévir lui-même ou s'en remettre à l'Eternel. En fait, ici seulement la lapidation est stipulée comme peine de la violation du sabbat. — Nomb. XXVIII, 9, 10 est relié au séjour d'Israël en Moab (XXII, 2—XXXVI, 13) et se trouve dans un chap. qui ne traite que des temps fixés pour les sacrifices. Aussi indiquet-il le sacrifice, l'offrande et la libation pour le sabbat. —

Si, parmi les passages passés en revue, Ex. XXIII, 12 appartient au Livre de l'Alliance, plusieurs paraissent provenir en tout ou partie d'un autre document presque de même impor-

[1] Segond : en prison. Nous avons traduit comme la Version de Lausanne, Bunsen, Dillmann (in Gewahrsam).

tance et que de récents travaux ont mis de plus en plus en lumière. On l'appelle tantôt le Livre de sainteté ou la Loi de sainteté, tantôt Lois du Sinaï[1]. Nous adoptons la 1re de ces dénominations, comme plus compréhensive que la 2de et plus précise que la 3me, car les lois provenant de ce document ne furent pas les seules données à Moïse sur le Sinaï. Il y eut en outre, tout au moins, celles de Ex. XX, 22-XXIII ; XXV-XXXI, 17; XXXIV, 10-26, à l'exception de quelques versets peut-être.

Ewald a le premier signalé et caractérisé ce document[2]. La 2de moitié du Lévitique, observe-t-il, renferme une masse de lois formulées très brièvement ou plutôt sous forme d'oracles, qui ont été certainement retravaillées par le rédacteur du *Livre des origines*, mais qui pour le fond ont un cachet très particulier et d'une très haute antiquité (uralt). Elles se distinguent par les mots solennels : *Je suis l'Eternel*, placés au début ou à la fin, et désignant ces lois comme émanées directement de l'Eternel, et elles représentent le prophète des plus anciens temps comme absolument dominé par le divin message. Déjà les prophètes du IXmc et du VIIImc siècle s'expriment autrement, en disant : *Ainsi parle l'Eternel*. On reconnait aussi dans ces lois, surtout dans celles du c. XIX, des traces irrécusables

[1] Lotz, *Quæstiones*, p. 103, etc. — Le 2d de ces noms a été donné par Klostermann en 1877 et adopté par Delitzsch. Voir *Zeitsch.*, 1880, p. 618. — Dillmann dit à propos de Lév. 17-27 : « Ces chap. renferment diverses lois sur les obligations des Israélites comme membres du peuple de Dieu. Malgré leur variété, elles sont toutes présentées comme lois du Sinaï, c.-à.-d. comme communiquées à Moïse sur le Sinaï et non à son pied (*d. h. auf, nicht am Sinaï*), selon la teneur des souscriptions (*Unterschriften*) 26 : 46; 27 : 34. Il n'y a, il est vrai, de suscription (*Ueberschrift*) correspondante que 25 : 1, mais on ne voit pas pourquoi celle-ci ne se rapporterait qu'aux lois des c. 25-27, et on comprend très bien son insertion à cause du récit intercalé 24 : 10-23. Ce qui est encore plus important, c'est le caractère spécial, plus ou moins prononcé, qui se remarque dans le style (*Vortragsweise*) de la plupart des morceaux à partir du c. 17. Voilà pourquoi nous groupons les c. 17-27, brièvement, sous le nom de *Lois du Sinaï*, dans le sens précisé plus haut. » — Dans la page suivante, Dillmann annonce qu'il désignera désormais le document utilisé pour ces chap. par la simple lettre S.

[2] *Gesch. des V. Isr.*[3], p. 232-235. — Delitzsch, *Zeitschr.*, 1880, p. 620; Dillmann, *Ex. Lev.*, p. 533.

de leur ancien groupement quinaire, analogue à celui du Décalogue. La langue de ces lois paraît refléter le vrai mosaïsme de la plus haute antiquité. Le Livre de l'Alliance a lui-même une manière beaucoup plus détaillée et plus précise.

Plus tard, Kayser, de l'école Reuss-Wellhausen, frappé de certaines ressemblances entre les lois du Livre de sainteté et le livre d'Ezéchiel, voulut prouver que comme Graf l'avait déjà supposé, ce prophète était aussi l'auteur du 1er livre. Mais il fut si fortement réfuté soit par Klostermann, soit par Nöldeke et Kuenen, que la thèse fut dès lors abandonnée. Le Livre de sainteté ne fut plus regardé par l'école hypercritique comme l'œuvre d'Ezéchiel, mais Wellhausen ne l'en envisagea pas moins comme se rattachant à la période de l'exil, et même Smend, comme décidément postérieur à Ezéchiel [1].

D'un autre côté, Delitzsch a consacré une de ses *Etudes critiques sur le Pentateuque* à ce qu'il appelle la *Loi de sainteté* [2]. Il voit son caractère le plus saillant, d'une part, en ce qu'elle appuie ses prescriptions par la formule : *Je suis l'Eternel ;* de l'autre, en ce qu'elle insiste sur ce que Jéhovah est le Saint et celui qui sanctifie Israël. Mais, comme d'autres théologiens, il reconnaît des extraits de ce recueil ailleurs que dans Lév. XVII-XXVI, p. ex., Ex. XXXI, 12-14; Lév. XI, 43-45 ; Nomb. XVI, 37-41. Il va de soi que les lois du recueil lui sont antérieures. Il serait vraisemblablement postérieur au document jéhoviste et au Deutéronome, antérieur au document élohiste. Son contenu à la fois est présupposé par le Deutéronome et le présuppose.

Mais c'est Dillmann qui nous paraît avoir fait l'étude la plus complète de ce document, soit dans ses Commentaires sur l'Exode, le Lévitique et les Nombres, soit dans la dissertation générale qui suit son Commentaire sur Nombres-Josué (p. 591-690). — Après avoir, dans cette dissertation, analysé le document, il s'occupe spécialement de sa date et dit en particulier

[1] Delitzsch, *Zeitschr.*, 1880, p. 617... Cp. Gautier, *Mission du proph. Ezéchiel*, p. 56. — Renan dit être à cet égard du même avis que Reuss et Wellhausen (*Revue des Deux-Mondes*, décembre 1886, p. 812).

[2] *Zeitschr.*, 1880, p. 617-626.

(p. 640..): « Il faudrait donc considérer comme résultat que dans l'Exode, le Lévitique et les Nombres, il y a toute sorte de lois qui trahissent par certains caractères de fond ou de langage une source commune, à savoir Lév. XVII-XXVI ; Ex. XXXI, 13.., Lév. V, 1-6, 21-24*a*, etc. Ces fragments ne suffisent pas pour la reconstruction d'un tout complet avec plan et ordonnance précises. Mais on peut dire que le commandement de la sainteté, qui dans le Livre de l'Alliance (Ex. XXII, 30) n'apparaît qu'à côté de plusieurs autres, est ici présenté comme idée directrice et que les prescriptions sur la pureté comme sur les sacrifices, les offrandes, les fonctions des prêtres, lui sont également rattachées. Les lois renfermées dans ce recueil étant présentées comme données par Dieu à Moïse sur le Sinaï, nous les avons réunies sous la rubrique S. Si l'on considère, en outre, que le discours final (Lév. XXVI, 3-45), qui en fait sûrement partie, correspond exactement par son plan et sa tenue (*in Anlage und Haltung*) à celui du Livre de l'Alliance (Ex. XXIII, 20-23) et à celui du Deut. (c. XXVIII), on est conduit à conjecturer que ce recueil avait une fois son introduction historique et formait ainsi un vrai tout, mais que les rédacteurs du Pentateuque, n'ayant pas besoin de cette introduction à côté de Ex. XIX-XXIV (et aussi de Deut. I-IV), la laissèrent de côté et intercalèrent ici et là, fragmentairement, quelques-unes des lois du recueil, n'en insérant un gros bloc que dans Lév. XVII.., comme à la place la plus convenable. » — Dillmann dit un peu plus loin : « Dans Lév. XIX, où l'ordre primitif est le mieux conservé, l'antique division quinaire et la forme d'oracle (אני יהוה), dans laquelle de semblables lois furent d'abord promulguées au Sanctuaire comme paroles de Dieu, sont encore tout à fait reconnaissables. Le témoignage du Deutéronome, qui reconnaît comme mosaïques de nombreuses lois de S, a aussi un grand poids. En outre, on voit dans A des fragments de S employés ou retravaillés, et plusieurs de ses expressions techniques[1]. Mais il faut aussi reconnaître que tous les morceaux de S ne sont pas également

[1] En particulier le אני יהוה אלהיכם : Ex. 6 : 2, 7, 29 ; 12 : 12 ; 29 : 46 ; Nomb. 3 : 13.

anciens.... Si quelques expressions plus jeunes se trouvent dans le texte actuel, il y en a, par contre, une multitude déjà remplacées dans le Deutéronome par des expressions plus courantes. On ne pourra donc pas admettre que le document ait été composé ou assemblé après Ezéchiel, mais bien qu'il a été retravaillé après l'exil (en profitant aussi d'Ezéchiel), surtout Lév. XXVI, 3.., fait d'autant plus admissible qu'il y a eu quelque chose d'analogue pour Deut. XXVIII-XXX. En tout cas, même Lév. XXVI, 3.., avec sa menace de l'exil, n'a de sens qu'en face d'un peuple encore dans son pays, et cela confirme que le recueil est antérieur à l'exil, peut-être même au Deutéronome. Il serait difficile d'être plus précis. car on ne peut ni conclure de la date des divers éléments celle du recueil, ni méconnaître la possibilité qu'il ait été peu à peu augmenté et étendu, ni démontrer que tous les morceaux qui lui sont attribués lui appartiennent certainement. » —

Parmi les passages sur le sabbat énumérés précédemment, il en est quatre ou cinq qui proviennent directement du Livre de sainteté et en relèvent au plus haut degré, à savoir : Lév. XIX, 3, 30 ; XXIII, 3, 38 ; XXVI, 2, ce dernier identique à XIX, 30.

La question est beaucoup moins simple pour Ex. XXXI, 13-17. Les v. 13, 14 sont, il est vrai, généralement reconnus comme empruntés à ce Livre. Mais le v. 15 paraît à Lotz avoir été écrit par l'Elohiste ; et quant aux v. 16, 17, Delitzsch estime que peut-être le v. 17, qui a une importance particulière, faisait partie du Livre ; Dillmann serait disposé à y voir l'influence du rédacteur du Pentateuque, et Lotz estimerait, en définitive, que les deux versets se trouvaient dans le Livre avant de lui être empruntés par l'Elohiste. — L'opinion de Lotz sur le v. 15 nous paraît venir de ce que selon lui on ne peut prouver que les anciens Israélites eussent déjà envisagé la violation du sabbat comme digne de mort [1] ; mais comment partager ce scrupule en présence non seulement du verset lui-même, mais encore de Ex. XXXV, 2 et du récit

[1] Delitzsch, *Zeitschr.*, 1880, p. 622 ; 1882, p. 2. — Lotz, *Quæstiones* p. 101, 104, 84. — Dillmann, *Numer.*, p. 640 ; *Ex. Lev.*, p. 331.

Nomb. XV, 32-36? — D'autre part, nous serions porté à admettre, avec Lotz et Delitzsch, que les vers. 16 et 17 faisaient partie du Livre de sainteté. Ils sont bien dignes d'y avoir figuré, et nous sommes très frappé de l'originalité du 2[1] mot hébreu par lequel le repos de Dieu au 7[me] jour est désigné dans le vers. 17[1]. Ce mot ne se retrouve ni dans Gen. II, 2, 3, ni dans Ex. XX, 11, et Dillmann lui-même reconnaît qu'il est étranger à l'Elohiste.

Quant aux autres passages sabbatiques qui ne semblent pas empruntés au Livre de sainteté, d'après Dillmann, Ex. XXXIV, 21 viendrait du document C; Ex. XXXV, 1-3, de A, mais non sans abréviation de la part du rédacteur du Pentateuque; Nomb. XV, 32-36 pourrait très bien provenir de A (sauf vers. 34 *b*), mais aussi avoir été intercalé plus tard; Nomb. XXVIII, 9, 10, serait vraisemblablement une addition complémentaire faite à A, assez récente ou retravaillée plus tard, dans le genre de Lév. IV, etc.[2].

B. LE CONTENU DES LOIS

a) *Le repos du sabbat.*

Ce repos est plus strict et plus complet qu'on ne s'y attendrait. Déjà Ex. XX, 10 le donne à entendre, car il y est dit: *Tu ne feras aucun ouvrage*[3]. Cette formule acquiert une signification encore plus précise quand on constate que d'après la Loi il devait y avoir comme jours de repos religieux, non seulement les sabbats, mais encore le 1[er] et le 7[me] des jours des Azymes, celui de Pentecôte, la 7[me] Néoménie, le Jour des expiations, le 1[er] et le dernier des jours de la fête des Tabernacles, et que le repos devait être plus complet pour le sabbat

[1] וַיִּנָּפַשׁ. Cp. p. 16 note 2.

[2] *Ex. Lev.*, p. 350; — p. 356, 357, 359. — *Numer.*, p. 86. Ce qui paraît récent à Dillmann dans v. 34 *b*, c'est le mot פָּרַשׁ, avec le sens de déterminer, fixer, qu'il a dans ce v. et dans Lév. 24: 12. Voir aussi le Comment. du même auteur à ce dernier v. — *Numer.*, p. 181: *Eine jüngere oder wenigstens eine später überarbeitete Ergänzung zu A.*

[3] לֹא־תַעֲשֶׂה כָל־מְלָאכָה.

hebdomadaire et le grand Jour des expiations que pour tous les autres jours susnommés. Pour ceux-ci, en effet, ce qui était interdit, ce n'était point tout travail, mais seulement tout travail professionnel des jours ouvriers, toute œuvre servile, comme traduisent, après la Vulgate, Luther, Segond, la Version de Lausanne, etc., traduction qui laisse à désirer, bien que fort répandue. Ce repos moins strict n'excluait pas, par exemple, la préparation de la nourriture nécessaire, comme cela est dit expressément Ex. XII, 16[1]. — Voir pour les sabbats, outre Ex. XX, 10), XXXI, 14.. ; XXXV, 2; Lév. XXIII, 3; Deut. V, 14; pour le Jour des expiations, Lév. XXIII, 30.. ; Nomb. XXIX, 7 ; pour les autres jours de repos religieux, Lév. XXIII, 7.., 21, 25, 35.. ; Nomb. XXVIII, 18, 25 ; XXIX, 1. 12, 35. Dans Deut. XVI, 8, à la vérité, il est défendu le 7me jour des Azymes, simplement de *faire de l'ouvrage*[2] ; mais s'il n'y a pas d'apposition restrictive au mot מְלָאכָה, il n'y en a pas non plus d'extensive(כָּל). Pour être rigoureusement exact, il ne faudrait donc pas traduire avec Segond : tu ne teras *aucun* ouvrage, mais dans le sens que nous venons d'indiquer.

Cette différence entre le repos du sabbat et du Jour des expiations et celui des autres jours de fête sabbatiques explique comment ce ne sont que les deux premiers jours auxquels est appliquée l'expression complexe et caractéristique de *sabbath sabbathôn*[3], si imparfaitement rendue par nos versions ordinaires. Comme nous l'avons vu, elle se trouve déjà Ex. XVI, 23, et le mot *sabbathôn* a le même sens que le mot *sabbath*, mais à un degré plus intense. La réunion des deux termes vient encore ajouter une nouvelle force[4]. Bunsen et Dillmann traduisent *sabbathôn* par Ruhefeier, *sabbathôn sabbath kodesch*

[1] L'expression hébraïque pour le repos moins strict est כָּל־מְלֶאכֶת עֲבֹדָה. Dillmann la traduit par *Geschäft der Arbeit*, occupation de travail ; le *Bibelw.* de Bunsen, par *Werktagsarbeit*, le travail ou l'occupation, ordinaire. — Littré définit les œuvres dites serviles comme ayant pour objet de gagner de l'argent.

[2] Dillmann, *Ex. Lev.*, p. 557; *Numer.*, p. 314.

[3] שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן. — Voir I, p. 24, note.

[4] Dillmann, *Ex. Lev.*, p. 330, p. 94.

le-Jahveh par : eine Ruhefeier, ein heiliger Ruhetag des Herrn. Nous avons traduit : grand jour de repos, sabbat consacré à l'Eternel, et nous traduirions plus volontiers encore : *grand subbat, sabbat consacré à l'Eternel.* — L'expression de *sabbath-sabbathôn* est appliquée au sabbat Ex. XXXI, 15; XXXV, 2; Lév. XXIII, 3, outre Ex. XVI, 23, et au Jour des expiations, Lév. XVI, 31; XXIII, 32. Elle est aussi employée pour désigner le repos de la terre pendant l'Année sabbatique Lév. XXV, 4.

Il est contesté que le nom de sabbat soit jamais donné à un jour de fête autre que le sabbat hebdomadaire, malgré l'interprétation traditionnelle de Lév. XXIII, 11-15[1]; mais il est certain que le mot *sabbathôn* a été aussi employé pour les jours de repos de la 7me Néoménie et de la fête des Tabernacles (Lév. XXIII, 24, 30), et Oehler estime vraisemblable l'opinion, déjà ancienne, que cela tenait au caractère sabbatique du 7me mois lui-même. Nous avons déjà vu que le repos du Jour des expiations, qui tombait aussi sur ce mois, était identique à celui du sabbat.

En fait de prescriptions de détail sur le repos au jour du sabbat, il est dit Ex. XXIII, 12: *Le 7me jour tu te reposeras, afin que ton bœuf et ton âne aient de repos, afin que le fils de ton esclave et l'étranger aient du relâche*[2]. Il est prescrit Ex. XXXII, 21 de se reposer le 7me jour, *même au temps du labourage et de la moisson;* Ex. XXXV, 3, de ne point *allumer de feu dans les demeures.* Pour apprécier justement ces deux dernières défenses, n'oublions pas, 1° que la température de la Palestine lors des semailles et de la moisson est tout autrement plus stable que celle de nos climats[3]; 2° que le sabbat allait du vendredi soir au samedi soir (Lév. XXIII, 32), de sorte qu'on pouvait faire du feu le vendredi jusqu'à 6 heures

[1] Voir Ehler, *Real.-Encykl.*[1], IV, p. 385; XI, p. 476; Dillmann, *Ex. Lev.*, p. 588.

[2] Ou mieux avec Renan: puissent reprendre haleine (*Hist. du peuple d'Isr.*, p. 373). — וְיִנָּפַשׁ.

[3] Voir Cox, *The literature of the Sabbath question*, Edinb., I, 1865. p. 407; Munk, *Palest.*, p. 12; von Raumer, *Paläst.*, 1850, p. 79.

du soir et le samedi depuis la même heure. — Ailleurs, il était interdit de ramasser du bois le jour du sabbat (Nomb. XV, 32-36). — Cette dernière prescription et celle de Ex. XXXV, 3 se rattachent étroitement à Ex. XVI, 23, 29.

b) *Caractère religieux du sabbat.*

Il est déjà très fortement exprimé dans le 4me Commandement (Ex. XX), en particulier par les mots : *pour le sanctifier* (v. 8), *pour l'Eternel ton Dieu* (v. 10), et par tout le v. 11 rappelant l'origine du sabbat. Les trois traits indiqués par là se retrouvent tous directement ou indirectement dans les lois subséquentes ; en particulier le 2d, directement dans Ex. XXXI, 15 ; XXXV, 2 ; Lévit. XXIII, 3 ; et le 3me directement dans Ex. XXXI, 17 [1]. Mais elles en renferment aussi d'autres analogues, dont quelques-uns très significatifs.

1° L'Eternel est représenté Ex. XXXI, 12, 13 ; Lév. XIX, 3, 30 ; XXVI, 2, comme disant : *Mes sabbats.*

2° Le sabbat est appelé une *chose sainte* (קֹדֶשׁ) Ex. XXXI, 14 ; XXXV, 2.

3° Aussi est-il rapproché du Sanctuaire Lév. XIX, 30 : *Vous observerez mes sabbats et vous révérerez mon sanctuaire.* Le Tabernacle est appelé lui-même *la chose sainte* (הַקֹּדֶשׁ) Ex. XXVIII, 29, 43. Ailleurs, c'est le Lieu saint qui est ainsi spécialement désigné, tandis que le Lieu très saint est *le Saint des saints* (Ex. XXVI, 33) [2].

4° Si la violation du sabbat est punie de mort (Ex. XXXI, 14 ; XXXV, 2 ; Nomb. XV, 32-36), c'est encore à cause de la sainteté du jour. La même peine menaçait ceux qui entreraient dans le Sanctuaire sans autorisation spéciale ou sans remplir toutes les conditions requises [3].

5° D'après Ex. XXXI, 13, l'Eternel dit aux Israélites :

[1] *Car en 6 jours l'Eternel a fait les cieux, la terre et la mer, et le 7e jour il a cessé son œuvre et il s'est reposé*, ou plus exactement, *il a repris haleine.* Voir p. 16, note 2; p. 36, note 2.

[2] קדש הקדשים, *eigentlich Heiliges der Heiligen*, d. h. *heiligstes, hochheiliges* : Dillmann, *Ex. Lev.*, p. 292.

[3] Ex. 28 : 35, 43; Lév. 16 : 1, 2, 13; Nomb. 4 : 15, 20. Cp. 1 Sam. 6 : 19, 20; 2 Sam. 6 : 6-11, etc...

Les sabbats seront *entre moi et vous et parmi vos descendants un signe auquel on connaîtra que je suis l'Eternel qui vous sanctifie.* L'observation du sabbat devait donc être pour les Israélites et pour les nations voisines, un signe visible, attestant, soit de la part de Jéhovah, soit de la part des Israélites, qu'il était spécialement leur Dieu, eux son peuple, et que c'était lui qui les sanctifiait. Il les sanctifiait de bien des manières, mais particulièrement en leur faisant observer le repos religieux du 7me jour, observation qui, pratiquée fidèlement et au milieu de toutes les institutions de l'Ancienne Alliance, devait être pour les Israélites une source de sanctification, dans le sens le plus élevé. « L'Israélite, dit Dillmann (*Ex. Lev.* p. 216), doit, par son repos religieux du 7me jour, aussi bien manifester qu'il appartient à Dieu que se le rappeler toujours à lui-même... A cet égard, la fête du sabbat est, comme tous les autres actes du culte, un symbole, l'expression figurée d'une pensée supérieure, mais c'est le plus spirituel de tous les symboles de cette religion et plus qu'un symbole. En effet, la communauté israélite, en manifestant par là qu'elle appartenait à Dieu, se le mettait au cœur; elle retirait du tourbillon des affaires son esprit pour le rapprocher de sa source primitive; et, en renouvelant régulièrement cette manifestation, elle se rappelait continuellement sa destination d'appartenir complètement à Dieu. Le sabbat était donc très justement un signe de la pensée fondamentale de l'Alliance mosaïque. » — Cette pensée, Dillmann la résume admirablement à propos de Lév. XIX, 2: *Soyez saints, car je suis saint, moi l'Eternel votre Dieu.* « Cette introduction, dit-il, formule le principe suprême, duquel découlent toutes les prescriptions suivantes (en premier lieu, sur le sabbat, v. 3) : les Israélites doivent être saints, parce que Jéhovah est leur Dieu. Mais ce n'est pas là, comme on l'a prétendu, le fruit le plus mûr de la civilisation hébraïque; c'est, au contraire, de prime abord le fondement et le but du mosaïsme. Aussi est-il également mis en avant dans les différentes parties de la Loi : Ex. XIX, 6; XXII, 30; Lév. XI, 44..; XX, 7, 26; Deut. VII, 6; XIV, 2, 21; XXVI, 19; XXVIII, 9. »

Il est dit, Ex. XXXI, 16, 17 : *Les enfants d'Israël observeront le sabbat en le célébrant, eux et leurs descendants, comme une alliance perpétuelle.* 17) *Ce sera entre moi et les enfants d'Israël un signe qui devra durer à perpétuité*... Le sabbat était donc un signe de l'Alliance conclue entre l'Eternel et Israël [1], et soit cette alliance, soit ce signe devaient durer à perpétuité. Ce caractère du sabbat rappelle naturellement deux autres alliances de l'Eternel et leurs signes : d'un côté, celle qui avait été conclue avec Abraham et sa postérité, et dont le signe était la circoncision (Gen. XVII, 1-21) ; de l'autre, l'alliance conclue plus anciennement encore avec Noé et sa postérité, et que l'arc-en-ciel devait commémorer (Gen. IX, 1-17). Le sabbat mosaïque vient donc s'ajouter aux deux signes de l'arc-en-ciel et de la circoncision, comme un signe spécial de l'alliance, nouvelle en son temps, octroyée par l'Eternel aux enfants de Jacob par le moyen de Moïse. — Bien que le sabbat mosaïque fût loin d'être une institution toute nouvelle et se reliât essentiellement au sabbat primitif, il pouvait cependant être envisagé comme un signe spécial de l'alliance du Sinaï. Non seulement l'institution du sabbat primitif s'était singulièrement perdue ou altérée parmi les nations païennes, mais encore elle s'était beaucoup modifiée en devenant le sabbat mosaïque, et celui-ci devait toujours rappeler la délivrance de la servitude d'Egypte (Deut. V, 15). On comprend donc qu'il apparût parfois comme datant du Sinaï. Ainsi, dans un jeûne solennel du temps d'Esdras et de Néhémie, les Lévites pouvaient dire à Dieu devant les enfants d'Israël (Néh. IX, 14) : *Tu leur fis connaître ton saint sabbat, et tu leur prescrivis par Moïse, ton serviteur, des commandements, des préceptes et une loi.* On ne saurait, non plus, être surpris que les Romains, malgré toutes leurs relations cosmopolites, aient été extrêmement étonnés par les sabbats des Juifs et parfois aient désigné ceux-ci comme hommes du sabbat ou *sabbatariens* [2]. — D'autre part, cependant, Ewald semble aller trop loin quand il considère

[1] Voir Gen. 9 : 12-17 ; 17 : 11, où les deux mots de signe et d'alliance sont étroitement réunis.

[2] Voir I, p. 214.

le sabbat mosaïque comme le signe par excellence de l'alliance mosaïque (*Alterth.*[3] p. 139). Elle comptait encore d'autres signes spéciaux; l'institution de la Pâque, y compris la fête des Azymes, devait même constituer pour les Israélites un signe plus caractéristique que le sabbat mosaïque (voir Ex. XII, 14; XIII, 8, 9). En fait, si celui-ci se continue dans le dimanche, la circoncision et le souper de la Pâque juive correspondent aux sacrements du baptême et de la Cène.

Il est digne de remarque que, dans Ex. XXXI, 17, la raison donnée pour la perpétuité du sabbat comme signe entre l'Eternel et les Israélites, soit précisément l'origine primordiale du repos du 7e jour. *Ce sera entre moi et les enfants d'Israël un signe qui devra durer à perpétuité, car* (כִּי) *en six jours l'Eternel a fait les cieux et la terre, et le septième jour il a cessé son œuvre et il a repris haleine.* Le sabbat mosaïque devait un jour se transformer en dimanche, mais celui-ci n'en a pas moins de profondes racines dans l'institution même du sabbat primitif et dans celle de la semaine, qui en est la conséquence. Sabbat primitif, sabbat mosaïque et dimanche sont essentiellement une seule et même institution, qui, sous la double influence de la chute et de la Rédemption, a dû deux fois se transformer.

Sans doute, comme le dit Ex. XXXI, 13, le sabbat mosaïque devait être un signe entre l'Eternel et les Israélites, auquel on devait reconnaître que l'Eternel était celui qui les sanctifiait ou, comme s'exprime Dillmann, que l'Eternel était leur Dieu et qu'ils lui appartenaient. Cependant, cette explication est fort sommaire et ne saurait être exclusive. Le sabbat mosaïque, selon ses origines et particulièrement d'après Gen. II, 1, 2; Ex. XXXI, 17, d'un côté, et Deut. V, 15, de l'autre, devait aussi commémorer soit la création de l'univers, soit la délivrance de la servitude d'Egypte. Non seulement il n'y a pas superfétation ou incompatibilité entre ces divers points de vue, mais il y a profonde harmonie et indissoluble union. La présupposition du caractère général et spirituel du sabbat d'après Ex. XXXI, 13 est précisément la double commémoration qui est à sa base. Si l'Eternel était le Dieu des Israé-

lites et s'ils devaient spécialement lui appartenir, c'était proprement à cause de la délivrance octroyée sur les bords du Nil, et, si le Dieu d'Israël était bien le seul et vrai Dieu, c'est qu'il est aussi le créateur des cieux et de la terre. Israël appartenait et devait toujours plus appartenir à son Dieu, parce que son Dieu était à la fois son Rédempteur et le Maître de l'univers.

6° Le sabbat était un jour de *sainte convocation*[1] ou de sainte assemblée devant le Sanctuaire : Lév. XXIII, 3. Tout le chapitre est consacré aux jours de fête marqués de ce caractère et pour lesquels un repos plus ou moins strict était imposé (voir p. 34..). Mais qu'était cette *sainte convocation* ? On le comprend bien d'après Nomb. X, 1-10, où le séjour au désert a laissé une si forte empreinte. « L'Eternel parla à Moïse, disant : 2) Fais-toi deux trompettes d'argent, tu les feras d'argent battu. Elles te serviront *pour la convocation de l'assemblée* et pour le départ des camps. 3) *Quand on sonnera, toute l'assemblée se réunira auprès de toi, à l'entrée de la Tente d'assignation.* 4) Si l'on ne sonne que d'une trompette, les princes, les chefs des milliers d'Israël se réuniront auprès de toi. 5) Quand vous sonnerez avec éclat, ceux qui campent à l'orient, partiront ; quand vous sonnerez avec éclat pour la seconde fois, ceux qui campent au midi partiront.... 7) *Vous sonnerez aussi pour convoquer l'assemblée*, mais vous ne sonnerez pas avec éclat. Les fils d'Aaron, les prêtres sonneront des trompettes. Ce sera une loi perpétuelle... 10) Dans vos jours de joie, *dans vos fêtes*[2] et à vos nouvelles lunes, vous sonnerez des trompettes, en offrant vos

[1] מִקְרָא קֹדֶשׁ.

[2] V. 2, חֲצֹצְרֹת, une onomatopée, comme le latin *taratantara* (Gesen.). En fait de trompettes israélites, il faut distinguer « l'*haçocera*, la trompette droite en métal, telle qu'on l'a trouve représentée sur l'arc de triomphe de Titus, » et « le *Schophar*, la trompette recourbée, faite en corne et qui est aussi désignée par les noms de *Kéren* (corne) et de *Jobel* (jubilation, retentissement) ». Munk, *Palest.*, p. 455. Renvoyant à une des planches de la fin du volume (pl. 16, fig. 20, 22), il ajoute que « la figure 22 représente le *Schophar*, tel qu'on le voit encore maintenant employé dans les synagogues au 1er jour de l'année religieuse des Juifs, » c.-à-d., d'après une manière juive de compter très postérieure, le 1er jour du 7e mois (Munk,

holocaustes et vos sacrifices d'actions de grâces, et elles vous mettront en souvenir devant votre Dieu...» — Pour nous servir des expressions mêmes de Dillmann [1], il y avait ainsi, chaque sabbat, une assemblée de culte ou un culte solennel de sacrifices rendu par la communauté. Cette assemblée devait naturellement avoir lieu dans le parvis du Tabernacle, et nous allons voir quels sacrifices étaient alors requis. Les trompettes qui la convoquaient, étaient donc comparables aux cloches de nos églises.

7° D'après Nomb. XXVIII, 2-10 [2], au sabbat, l'holocauste était doublé : on immolait quatre agneaux d'un an, deux le matin, deux le soir, chacun de ces sacrifices devant être accompagné de l'offrande d'un dixième d'épha de farine pétrie dans le quart d'un hin d'huile d'olives concassées, et d'une libation dans le Lieu saint. « Le sacrifice du sabbat suivait le sacrifice quotidien, et dans celui-ci le grand prêtre avait coutume, le jour du sabbat, de présenter lui-même le gâteau de farine. Si le sabbat était aussi un jour de grande fête, le sacrifice de la fête suivait celui du sabbat » (*Handw.* p. 1310).

8° Enfin c'était au sabbat que les douze pains de la Table de proposition devaient être renouvelés dans le Lieu saint (Lév. XXIV, 8. Cp. 1 Chron. IX, 32). « D'après la tradition, ce renouvellement se faisait déjà le soir, au commencement du sabbat » (*Handw.* p. 1310).

c) *Bénédiction du sabbat.*

Elle devait consister avant tout dans l'influence sanctifiante du sabbat, dans les grâces spirituelles qui en découlaient pour l'édification, le bonheur, la consolation, l'encouragement du fidèle. Mais ce n'est pas dans la Loi que se trouve l'expression de ce point de vue ; c'est bien plus tard que l'Israélite

p. 184). Cp. Dillmann, *Numer.*, p. 48 ; *Ex. Lev.*, p. 196. — Vers. 2, לְמַקְרָא הַעֲדָה. — Vers. 3, אֹהֶל מוֹעֵד. — Vers. 10, וּבְמוֹעֲדֵיכֶם. Selon Dillmann, les fêtes mentionnées Lév. 23 : donc, en première ligne, le sabbat.

[1] *Ex. Lev.*, p. 576 : *gottesdienstliche Versammlung oder feierlicher Gemeindeopfergottesdienst.*

[2] Cp. 2 Chron. 8 : 13; 31 : 3 ; Néh. 10 : 33.

devait apparaître comme devant faire ses délices du sabbat (Esaïe LVIII, 13). La bénédiction du sabbat mise en relief dans la Loi est celle qu'il devait apporter spécialement aux petits et aux faibles, c'est-à-dire à l'épouse, aux enfants, aux serviteurs et aux servantes, même aux animaux domestiques. L'étranger résidant en Israël n'était point non plus oublié, et comment ne pas se rappeler alors, particulièrement à son égard, les souffrances d'Égypte (Ex. XXIII, 12; Deut. V, 14)? — Ex. XXIII, 12 complète heureusement XX, 8-11, où il n'est directement question ni de l'âne, c'est-à-dire de la bête de somme, ni du fils de l'esclave. Mais c'est le texte du 4e Commandement d'après Deut. V, 12-15, qui offre la formule la plus complète pour les animaux domestiques, puisqu'il y est interdit à l'Israélite de faire travailler son bœuf, son âne, aucune de ses bêtes, au jour du sabbat. — Sous ces divers rapports, le sabbat mosaïque apparaît bien comme pénétré de miséricorde et d'amour[1].

[1] Nous nous étions proposé de parler encore dans un § 3 du rayonnement si remarquable de la loi sabbatique dans la législation mosaïque. Rien peut-être ne montre mieux l'importance et l'antiquité de cette loi, même en s'en tenant au rayonnement le plus direct, à savoir dans l'ensemble des époques solennelles : sabbat des semaines ou jour de Pentecôte; mois sabbatique caractérisé par une célébration toute exceptionnelle de la Néoménie, par le Jour des expiations et la fête des Tabernacles; Année sabbatique; et sabbat des années sabbatiques, ou année du Jubilé; — d'autre part, les 7 jours de la fête de Pâques et de celle des Tabernacles, et les 7 jours annuels de sainte convocation. — Mais si intéressant que soit ce sujet, nous avons préféré le traiter dans le premier de nos Appendices.

CHAPITRE SECOND

Le sabbat en Israël après Moïse et jusqu'à Néhémie.

INTRODUCTION

Selon Wellhausen[1], le sabbat mosaïque, d'abord une fête lunaire, n'était point alors essentiellement un jour de repos, et son idée n'acquit que peu à peu le degré de rigueur avec lequel elle se présente à nous dans le Code sacerdotal, le document Elohiste, qui ne date que de la captivité. En définitive, ce ne fut plus le même sabbat, mais un sabbat d'une autre nature. Il y a différence, non seulement de degré, mais même de qualité. « Il est vrai, dit-il que le sabbat est déjà dans Amos VIII, 5 étendu au commerce, mais chez le Jéhoviste et le Deutéronomiste il est une institution spécialement agricole : c'est le jour de délassement pour gens et bétail, et il est ainsi appliqué, comme les sacrifices, à des buts sociaux. (Ex. XX, 10 ; XXIII, 12 ; XXXIV, 21 ; Deut. V, 13, 14.) Quoique cette application morale soit authentique, sans être primitive, ici encore le sabbat est une fête, un plaisir pour les classes laborieuses ; car, selon le devoir prescrit au maître israélite, auquel s'adresse la législation, il s'agit moins de se reposer que de laisser se reposer. Au contraire, dans le Code sacerdotal, le repos sabbatique n'est point analogue à un joyeux délassement des fatigues de la vie ; c'est une chose à part, qui distingue le sabbat, non seulement des autres jours de la semaine, mais aussi des fêtes, et qui ressemble bien plus à un exercice ascétique qu'à une récréation. Il est entendu dans un sens tout à fait abstrait, non comme repos du travail ordinaire, mais comme repos pur et simple. On ne peut en ce saint jour ni

[1] *Proleg. zur Gesch. Israels*[3], 1886, p. 113-118.

sortir du camp pour recueillir de la manne ou rassembler du bois (Ex. XVI, Nomb. XV), ni allumer du feu et cuire quelque aliment (Ex. XXXV, 3). Ce repos est en vérité un sacrifice d'abstinence de toute occupation, pour lequel on doit se préparer dès la veille (Ex. XVI). En fait, on ne pourrait pas dire du sabbat du Code sacerdotal qu'il a été fait pour l'homme (Marc II, 27) ; c'est plutôt une règle aussi roide qu'une loi de nature et ayant son fondement en elle-même.... Des tendances à une pareille exagération, poussant jusqu'à l'absolu le repos du sabbat, se manifestent depuis l'époque chaldéenne. Tandis qu'Esaïe (I, 13) ne considérait le sabbat que comme jour de sacrifice, Jérémie est le premier prophète qui prescrive au contraire une stricte sanctification du 7e jour et le considère simplement comme un jour de repos (XVII, 19). Les prophètes de l'exil, successeurs de Jérémie, suivent la même voie, non seulement Ezéchiel (XX, 16 ; XXII, 26), mais aussi le grand inconnu (Esaïe LVI, 2; LVIII, 13), qui d'ailleurs n'exprime aucune prédilection pour le culte. »

Nous ne nous sommes point proposé de réfuter directement cette étrange et fantastique manière de comprendre l'histoire du sabbat mosaïque[1], bien que nous l'ayons prise en sérieuse considération et jamais perdue de vue. Mais nous croyons avoir montré qu'elle est en complète contradiction avec la loi mosaïque renfermée dans l'Ancien Testament et telle qu'elle nous paraît avoir été réellement donnée d'en Haut au temps du grand prophète, du moins pour l'essentiel. Nous allons voir maintenant que la théorie de Wellhausen ne contredit pas moins ce que nous laissent entrevoir nos saints Livres sur

[1] Cette réfutation a été faite et bien faite par Lotz, *Quæstiones de hist. sabbati*, p. 71-109. Voici les 3 thèses qu'il établit successivement : 1° déjà au temps de Moïse, les Israélites comptaient leurs sabbats indépendamment des mois et non selon l'usage chaldéen ; 2° ils ont toujours compris le sabbat comme jour de repos, de suspension de tout travail proprement dit, pour tous : maîtres, serviteurs et bêtes de somme ; 3° quant au motif de l'institution, pour eux, ce n'est pas parce que le 7me jour aurait été déjà considéré comme saint que Dieu est dit s'être reposé en ce jour, mais il l'a sanctifié parce qu'il s'y est reposé. L'Elohiste n'apprend rien qui lui soit propre sur la cause et la raison du sabbat.

l'histoire postérieure du sabbat mosaïque, jusqu'à Néhémie.

D'après tout ce que nous savons sur les infidélités d'Israël sans cesse renouvelées, nous ne pourrions pas attendre qu'après Moïse, il eût toujours observé le sabbat comme il aurait dû le faire, aussi Jérémie, Ezéchiel et Néhémie ne manquent-ils pas de lui adresser sur ce point de sévères reproches.

Jérémie (chap. XVII), pressant ses compatriotes de ne pas profaner le sabbat, parle aussi des générations précédentes et dit (v. 22, 23) : « Sanctifiez le jour du sabbat, comme je l'ai ordonné à vos pères. Ils n'ont pas écouté, ils n'ont pas prêté l'oreille ; ils ont roidi leur cou pour ne point écouter. »

Ezéchiel, récapitulant au chap. XX de son livre toute l'histoire d'Israël pour faire ressortir l'infatigable fidélité de Jéhovah, dit au sujet de l'observation du sabbat pendant le séjour au désert (v. 13) : « La maison d'Israël se révolta contre moi dans le désert. Ils ne suivirent point mes lois... et ils profanèrent à l'excès mes sabbats. J'eus la pensée de répandre sur eux ma fureur... pour les anéantir. 14) Néanmoins j'ai agi par égard pour mon nom, afin qu'il ne fût pas profané aux yeux des nations... 18) Je dis à leurs fils dans le désert : ne suivez pas les préceptes de vos pères, n'observez pas leurs coutumes... 20) Sanctifiez mes sabbats, et qu'ils soient entre moi et vous un signe auquel on connaisse que je suis l'Eternel votre Dieu. 21) Et les fils se révoltèrent contre moi... et ils profanèrent mes sabbats. J'eus la pensée de répandre sur eux ma fureur... 22) Néanmoins j'ai retiré ma main et j'ai agi par égard pour mon nom... »

Néhémie, de même, dans un jeûne solennel, s'humiliant pour tout le peuple, au nom du présent et du passé, dit à l'égard des pères (IX, 13) : « Tu leur donnas des ordonnances justes... 14) Tu leur fis connaître ton saint sabbat... 16) Mais nos pères se livrèrent à l'orgueil et... 17) ils n'écoutèrent point tes commandements... 26) ils jetèrent ta loi derrière le dos, ils tuèrent tes prophètes... 27) Alors tu les abandonnas entre les mains de leurs ennemis. 31) Mais dans ta grande miséricorde, tu ne les anéantis pas... »

Il ne faudrait pas cependant conclure de ces déclarations

qu'avant Néhémie, le sabbat n'eût jamais été observé par le peuple d'Israël, mais seulement qu'il ne l'avait point toujours été comme il aurait dû l'être, ni extérieurement, ni, surtout, spirituellement. L'examen d'autres passages va nous en convaincre.

Nous avons déjà parlé dans le chapitre précédent du séjour des Israélites au désert, mais nous devons y revenir un instant pour faire deux observations : 1° dans le Pentateuque nous n'avons de renseignements détaillés que sur les deux premières et sur la dernière des années de ce séjour ; — 2° les deux infractions à la loi du sabbat qui sont mentionnées (Ex. XVI, 27-29 ; Nomb. XV, 32-36), supposent elles-mêmes qu'il y avait bien alors, c'est-à-dire dans les deux premières années du séjour, une certaine observation générale de cette loi. Il est dit Ex. XVI, 30 qu'après les objurgations transmises par Moïse sur la violation du sabbat par *quelques-uns du peuple* : *Et le peuple se reposa le 7e jour*[1]. D'autre part, il est rapporté Nomb. XV, 36 que selon l'ordre donné par l'Eternel au sujet d'un violateur du sabbat, *toute l'assemblée le fit sortir du camp et le lapida.*

Après Moïse, les données sur l'histoire du sabbat en Israël nous manquent pour plusieurs siècles[2], mais elles recommen-

[1] Vers. 27, יָצְאוּ מִן־הָעָם .. Vers. 30 וַיִּשְׁבְּתוּ הָעָם.

[2] Les rabbins (récemment le commentateur du *Bibelwerk* de Lange sur Josué) ont supposé que le 7me jour dans lequel on a admis pour 7 fois le tour de Jéric ne avant la chute de ses murailles (Josué VI, 1-20) était un sabbat, et cette opinion nous paraît très-admissible. On a justement répondu à l'objection tirée de ce que le sabbat aurait été le plus chargé parmi les 7 jours de processions que celles-ci n'étaient pas proprement un travail, mais une sorte de service liturgique, exigé par ordre spécial, Dieu devant être glorifié par la destruction des murailles le jour du sabbat ou plutôt immédiatement après. J'y observe en effet qu'en tenant compte de toutes les marches du 7me jour et des intervalles de repos qui devaient les séparer, on arrive naturellement à l'idée que cette destruction ne se fit qu'après le sabbat. Nous ne voudrions cependant pas insister sur cette opinion qui n'est point appuyée par une indication positive du texte sacré. Mais, comme en tout cas, un des 7 jours dut être un sabbat et que pendant chacun d'eux le tour de la ville dut être fait une fois au 6, on peut bien voir ici, avec Ewald et Gaussen, un exemple de la largeur

cent après le Schisme, — dans le royaume d'Israël aussi bien que dans celui de Juda, — et de manière à nous faire remonter pour leur origine jusqu'au grand législateur, bien que les anneaux de la chaîne qui les relie à lui soient pour nous invisibles.

§ 1. — Royaume d'Israël.

2 Rois IV, 23 nous transporte au temps d'Elisée, dont le long ministère se déploya surtout sous les règnes de Joram et de Jéhu, c'est-à-dire dans le neuvième siècle avant Jésus-Christ[1]. — Une riche et pieuse femme de Sunem vient de perdre le fils unique dont la naissance inespérée lui avait été prédite par Elisée ; elle dit à son mari : « Envoie-moi, je te prie, un des serviteurs et une des ânesses ; je veux aller en hâte vers l'homme de Dieu. » Son mari, étonné d'abord, répond : « Pourquoi veux-tu aller aujourd'hui ? *Ce n'est ni nouvelle lune, ni sabbat.* » On conclut généralement[2] de cette parole, et avec raison, qu'Elisée tenait alors des réunions religieuses les jours de sabbat et de néoménie, auxquelles la Sunamite avait coutume d'assister. —

Amos VIII, 5 nous réserve une autre surprise, non moins agréable, dans un sens. Le berger de Thekoa dans le royaume

avec laquelle le respect du sabbat était compris dans les anciens temps. (*Alterth.*, p. 288, note ; *Real.-Encykl.*, 1re éd., XIII, p. 200.)

Malgré les Septante, la Vulgate, la version chaldéenne, récemment Lotz (*Quæst.*, p. 82) et Hitzig (*Jeremia*, p. 142 ; *Ezechiel*, p. 358), nous ne reconnaissons pas dans 1 Sam. XX, 19 une allusion aux jours *ouvriers* de la semaine, bien que l'expression hébraïque (יוֹם הַמַּעֲשֶׂה) s'y rapporte, employée au pluriel, dans Ez. XLVI, 1. D'après le contexte, il faut la traduire dans le premier de ces versets par le *jour de l'affaire*, comme le font Thénius (*Bücher Samuels*), le *Bibelwerk* de Bunsen, la version Segond, celle de Lausanne, etc.

[1] D'après Thénius (*B. der Könige*, p. 468), Joram commença à régner en 896, Jéhu en 884. Winer place le ministère d'Elisée de 896 à 856. De même l'*Encycl. des sc. rel.* (IV, p. 401). D'après Bruston, Jéhu commença à régner en 850 ; d'après Hommel et Kamphausen, en 842 ; d'après Riehm, en 843 (Archinard, p. 397).

[2] En particulier Ewald, *Alterth.*, p. 142 ; *Gesch. des V. Isr.*[3], III, p. 545 ; — Bunsen, *Bibelw.* ; — K. Ch. W. F. Bähr, *B. der Könige* ; — Riehm, *Handw.*, p. 150 ; — Lotz, *Quæstiones*, p. 92.

de Juda, fut appelé à prophétiser en Israël, et il y prophétisa même à Béthel, principal sanctuaire de l'idolâtrie des veaux d'or (VII. 10-17). Comme l'indique la suscription du livre qui porte son nom, il exerça son ministère sous Osée (ou mieux Ozias ou Hozias, ou mieux encore Azaria-Uzzia[1]), roi de Juda, et Jéroboam II, roi d'Israël. Or, comme ce dernier « a régné 41 ans, de 824 à 783, et pendant les dernières années simultanément avec Ozias, c'est vers la fin de ce long et glorieux règne que doit se placer l'activité de notre prophète[2] », vers la fin du 9e siècle et le commencement du 8e. — « Ecoutez ceci, dit Amos (VIII, 4), vous qui dévorez l'indigent et qui ruinez les malheureux du pays! 5) Vous dites : Quand la nouvelle lune sera-t-elle passée, afin que nous vendions du blé? *Quand finira le sabbat, afin que nous ouvrions les greniers?* Nous diminuerons l'épha, nous augmenterons le prix, nous falsifierons les balances pour tromper ; 6) puis nous achèterons les misérables pour de l'argent, et le pauvre pour une paire de souliers, et nous vendrons la criblure du froment. 7) L'Eternel l'a juré par la gloire de Jacob : Je n'oublierai jamais aucune de leurs œuvres.... » Ici nous sommes loin des petits groupes spirituels qui se formaient en Israël autour des prophètes et des fils de prophètes ; nous sommes en présence de marchands avides, de spéculateurs sans conscience, qui, pour s'enrichir, ne craignent pas de ruiner les malheureux. L'interruption apportée par les néoménies et les sabbats au trafic de ces marchands leur pèse. Ils sont impatients de voir finir ces journées de repos, auxquelles ils ne peuvent se soustraire, non par crainte de Dieu, mais par respect humain, par intérêt. Ils solennisent donc le sabbat, mais d'une façon tout extérieure, en ayant au cœur des pensées aussi contraires à la piété qu'à l'amour du prochain. C'est du pur formalisme, une

[1] Voir Archinard, p. 185.

[2] *Bible annotée* : Les prophètes, p. 68. Thénius place Amos à la date de 811 sous Azaria-Uzzia. Kleinert, dans le *Handw.*, le place entre 810 et 783. Selon Bruston, Jéroboam II régna de 789 à 749 ; selon Hommel, 785-759 ; selon Kamphausen, 781-741 ; selon Riehm, 783-743. Selon Bruston, Azaria-Uzzia régna de 787 à 735 ; selon Hommel, 786-735 ; selon Kamphausen, 777-736 ; selon Riehm, 780-739 (Archinard, p. 397..., 394...).

véritable hypocrisie, du pharisaïsme anticipé. Mais plus ces hommes sont criminels, plus aussi leur conduite extérieure prouve que dans leur milieu, c'est-à-dire en plein royaume d'Israël, il y avait encore généralement le respect du sabbat, commandé tout au moins par la coutume et l'opinion [1]. —

Le prophète Osée, le Jérémie des dix tribus, a été contemporain d'Amos, mais son ministère semble avoir été très long, puisqu'il s'est étendu jusque sous le règne d'Ezéchias, roi de Juda [2]. Or d'après II, 13, que dit, entre autres, l'Eternel au prophète, en commençant à lui parler (I, 2), c'est-à-dire sous Jéroboam II? *Je ferai cesser* (dans le royaume) *toute la joie*, les fêtes, les nouvelles lunes, *les sabbats*. » Il s'y trouvait donc encore des sabbats et de joyeux sabbats. — Tandis que 2 Rois IV, 23 nous a montré comment le sabbat était observé dans les cercles les plus pieux du royaume d'Israël, Osée II, 13 prouve comme Amos VIII, 5, que l'observation extérieure de ce jour ne faisait pas défaut dans l'ensemble du pays.

§ 2. — Royaume de Juda.

2 Rois XI, 5, 7, 9 et 2 Chron. XXIII, 4, 8 se rattachent à une des scènes les plus émouvantes de l'histoire de ce royaume. Athalie, fille d'Achab et de Jésabel, était montée sur le trône de Juda, en épousant Joram, dont elle avait eu Achazia. Après la mort du père et du fils, elle prit elle-même le sceptre et,

[1] De même Lotz, p. 76 ; la *Bible annotée ;* Riehm, *Handw.*, p. 1310.

[2] Osée I, 1. Théniius fait commencer la carrière prophétique d'Osée en 800 et dit qu'il a vécu jusques sous Achaz, monté sur le trône en 743. D'après Kleinert (*Handw.*, p. 643...), son ministère aurait commencé dans la première moitié du 8me siècle et rien n'oblige d'admettre qu'Osée vécût encore lors de la campagne de Tiglat Piléser, en 734. « Les débuts du ministère d'Osée, dit la *Bible annotée*, p. 7, nous placent à l'époque du règne de Jéroboam II (824-783) et, comme la vie du prophète s'est prolongée jusqu'au règne de son homonyme, le roi Osée (730-722), dernier souverain de Samarie, son ministère doit avoir embrassé une période de 60 ans au moins. » Schrader considère comme certain que l'expédition de Tiglat Piléser II en Palestine a eu lieu en 734. De même Bruston, Hommel, Kamphausen, Riehm. Selon Bruston, Ezéchias a commencé à régner en 723 ; selon Hommel, en 728 ; selon Kamphausen, en 714 ; selon Riehm, en 715 (Archinard, p. 390, 397...).

pour s'en assurer la possession, voulut faire périr tous les autres survivants de la famille royale. Mais un fils d'Achazia fut sauvé et élevé secrètement dans le Temple sous la direction du grand-prêtre Jéhojada. Quand il eut atteint l'âge de 7 ans (2 Rois XII, 1), une conspiration ourdie par Jéhojada et ayant un double caractère sacerdotal et militaire[1], éclata tout à coup en un jour de sabbat, pour aboutir au couronnement de Joas et à la mort d'Athalie.

En ce jour et selon toute vraisemblance, déjà le vendredi soir, au commencement du sabbat, si ce n'est même un peu avant, il devait y avoir selon la coutume un grand mouvement de soldats : les uns quittaient leurs postes que d'autres au contraire, venaient occuper (v. 5-9)[2]. Ceux-ci devaient se partager en trois troupes appelées à garder l'intérieur du palais et les deux principales portes qui y conduisaient (v. 5, 6). Ils le firent en effet, mais en ayant reçu de leurs chefs l'ordre de veiller à la garde du palais, de manière à empêcher qu'on y entrât (v. 6, évidemment pour que personne ne pût avertir Athalie de ce qui se préparait. Les autres corps militaires qui sortaient de service le jour du sabbat, se portèrent selon leurs instructions, vers la maison de l'Eternel, dont ils devaient faire la garde, en entourant de toute part l'enfant royal (v. 7-12). Tout fut ponctuellement exécuté. Jéhojada fit avancer Joas dans le parvis intérieur, près de l'autel des holocaustes, il mit sur lui « le diadème et le témoignage, » lui administra l'onction, et la multitude, frappant des mains, cria : « Vive le roi ! » (v. 11, 12.) Quand Athalie entendit le bruit, elle sortit de son palais, se dirigea vers le Temple, et elle y vit le roi se tenant *sur*

[1] Le caractère militaire, ou mieux théocratique, est mis davantage en relief dans 2 Rois XI, le caractère sacerdotal dans 2 Chron. XXIII. Voir Hävernick, *Einleit. in das A. T.*, II Th., 1 Abth., p. 253...; Ewald, *Gesch. des V. Isr.*[3], III, p. 617...; Thénius, *B. der Könige*, p. 325. « Les règnes de Jéhu et d'Athalie, placés par l'ancienne chronologie au commencement du 9me siècle, sont ramenés par les essais modernes au milieu de ce siècle (entre 850 et 841). » Le sacre de Joas est mis par Bruston en 844 ; par Hommel et Kamphausen, en 836 ; par Riehm, en 837 (Archinard, p. 397..).

[2] Voir Thénius, p. 323.

l'estrade selon l'usage, tandis que tout le peuple était dans la joie et que les trompettes retentissaient (v. 13, 14).

Selon Ewald[1], c'était la coutume que le jour du sabbat une grande partie de la troupe se rendît au temple pour y maintenir l'ordre, à cause de l'affluence de la multitude. Selon le *Bibelwerk* de Bunsen, cette manœuvre militaire opérée lors de la conjuration, fut tout extraordinaire[2] : les conjurés avaient choisi ce jour, parce que beaucoup d'Israélites pieux, par là même adversaires d'Athalie, se trouvaient alors à Jérusalem et que les soldats sortant de garde étaient disponibles. Quelle que soit l'interprétation choisie, l'importance officielle et publique que le sabbat avait alors dans la capitale de Juda, ne ressort pas moins du récit. — L'avènement de Joas à la royauté était ordinairement regardée comme ayant eu lieu en 878, c'est-à-dire dans la 1re moitié du 9e siècle[3]. —

2 Rois XVI, 18 appartient à une des plus honteuses pages de l'histoire de Juda. Le verset se recommande tout de suite à notre attention, puisqu'il y est incontestablement parlé du sabbat. Mais il est difficile de se rendre compte du sens précis de la donnée. Commençons donc par chercher à nous faire une juste idée de ce qui précède dans le chapitre.

Achaz[4], qui marcha dans la voie des enfants d'Israël et même fit passer son fils par le feu, fut assiégé dans Jérusalem à la fois par Retsin, roi de Syrie, et Pékach, roi d'Israël. Dans son angoisse, il envoya des messagers à Tiglat Piléser, roi d'Assyrie, pour lui rendre hommage et implorer sa protection. En même temps il prit l'argent et l'or qui se trouvaient dans la maison de l'Eternel et dans les trésors du roi, et il l'envoya

[1] *Gesch. des V. Isr.* 3, p. 575.

[2] De même Thénius, p. 323 ; K. Ch. W. Bähr, p. 344.

[3] Ainsi par Thénius, Winer, Kleinert (*Handw.*, p. 116). Ewald la place en 877 ; Bunsen, en 868 (*Bibelw.*, p. CCLXXXIV) ; Bruston, en 844 ; Hommel et Kamphausen, en 836 ; Riehm, en 837 (Archinard, p. 397...).

[4] Selon Thénius, Achaz régna de 743 à 727 ; selon Kleinert (*Handw.*, p. 38) et la *Bible annotée*, 742-727 ; selon Bruston, 735-723 ; selon Hommel, 734-728 ; selon Kamphausen, 734-715 ; selon Riehm, 735-715. Ainsi, en tout cas, dans la seconde moitié du 8me siècle.

en présent au roi d'Assyrie. Celui-ci, prenant parti pour Achaz, monta contre Damas, la prit et fit périr Retsin. Achaz reconnaissant se rendit au-devant de Tiglat Piléser jusqu'à Damas et, après avoir vu le grand autel qui s'y trouvait, il en fit aussitôt construire un semblable à Jérusalem par le prêtre Urie. Lui-même, de retour dans sa capitale offrit des sacrifices sur le nouvel autel. Il déplaça même l'autel des holocaustes, qui était à l'est du Temple, en face de son entrée, au milieu du parvis intérieur, afin qu'il ne fût pas entre le nouvel autel et la maison de l'Eternel; il le mit à côté du nouvel autel, vers le nord, et Urie reçut l'ordre d'offrir sur celui-ci tous les sacrifices.

L'historien sacré raconte ensuite (v. 17) qu'Achaz *enleva*[1] *les* quarante *panneaux des bases* des 10 bassins d'airain, qui, échelonnés le long de la façade du Temple, étaient dans le parvis intérieur, de même que la mer de fonte et l'autel des holocaustes, et qu'il *ôta les bassins qui étaient dessus* les bases. Ces bases étaient formées de *4 panneaux liés aux coins par des montants* et ornés d'images de lions, de bœufs et de chérubins[2]. En outre Achaz *descendit la mer de fonte de dessus les* douze *bœufs d'airain et il la posa sur un* simple *pavé de pierres.* Mais pourquoi donc enlever ces beaux ouvrages au temple de Jérusalem? Certainement pour en faire présent à Tiglat Piléser, déjà peut-être, comme le pense Thénius, lors de la visite à Damas ou, comme nous serions plus porté à le croire, à la suite d'offres et de promesses faites alors. Selon Ewald (*Gesch. d. V. Isr.*[3] III, p. 668), ce serait même à une

[1] וַיְקַצֵּץ. Segond : *brisa.* D'après le contexte, cette traduction ne convient pas. De Wette : *brach... ab von.* Bunsen : *brach heraus.* Lausanne : *coupa en morceaux* ou *enleva.* Thénius : *brach ab... ;* « erliess die mit kostbarer erhabener Arbeit verzierten Seitentafeln aus den Eckleisten, in welche sie eingefügt waren (s. zu 1 Rois VII, 27), natürlich nicht ohne Anwendung von Gewalt (daher וַיְקַצֵּץ), herausnehmen (und dann wahrscheinlich unverzierte Tafeln an ihre Stelle setzen). » Bähr, aussi : *brach ab.*

[2] Voir pour la description complète de ces bases et de leurs bassins 1 Rois VII, 27-39, et pour leurs dessins, Thénius, *B. der Könige*, Tafel III, fig. 495 ; pour la description de la mer de fonte 1 Rois VII, 23-26 et pour son dessin, Thénius, Tafel III, fig. 3.

époque postérieure. « Achaz, dit Thénius, après avoir obtenu le secours du roi d'Assyrie, ne pouvait paraître devant lui les mains vides ; les trésors avaient été épuisés (v. 8) ; il fallait lui offrir en présent quelque chose qui pût servir ou être vendu ; on pensa donc aux œuvres d'art qui étaient dans le Temple et dont on pouvait à la rigueur se passer... Josèphe avait déjà indiqué cette explication, et le seul Leclerc l'avait en quelque sorte reconnue[1]. Les 40 panneaux très artistement travaillés et les 10 bassins de 4 coudées de diamètre durent être pour Tiglat Piléser un cadeau fort agréable à cause de leur valeur intrinsèque et de l'emploi qu'on pouvait en faire comme ornements. »

Arrivons maintenant au difficile et intéressant v. 18 : *Achaz changea dans la maison de l'Eternel, à cause du roi d'Assyrie, le portique du sabbat qu'on y avait bâti, et l'entrée extérieure du roi.* Il y a littéralement : « et le portique du sabbat, qu'on avait bâti dans la maison de l'Eternel, et l'entrée extérieure du roi, Achaz les changea (dans) la maison de l'Eternel à cause du roi d'Assyrie. » Il est donc deux fois fait mention de la maison de l'Eternel et la deuxième fois ces mots sont rapprochés de ceux-ci : à cause du roi d'Assyrie. L'auteur tenait à faire ressortir ce rapprochement poignant, bien qu'il eût déjà parlé de l'introduction du nouvel autel copié sur celui de Damas, du déplacement, à son profit, de l'autel des holocautes, de la mutilation des bassins d'airain et de la mer de fonte, profanations qui déjà se rapportaient toutes au parvis intérieur, c'est-à-dire à la *maison de l'Eternel* dans le sens large que l'on doit admettre dans le verset comme aussi dans 1 Rois V, 17[2].

Achaz *changea*, c'est-à-dire transforma, en enlevant les ornements destinés au roi d'Assyrie et en les remplaçant par le strict nécessaire[3].

L'entrée extérieure du roi, c'est-à-dire l'entrée extérieure

[1] Elle est aussi donnée dans le *Bibelw.* de Bunsen. De même Ruetschi, *Real.-Encykl.*[1], XVI, p. 54 ; Ewald, *Gesch. d. V. Isr.*[3], III, p. 668 ; Kleinert, *Handw.*, p. 38.

[2] Ainsi Thénius, Bunsen, etc. 1 Rois V, 17 est souvent numéroté V, 31.

[3] Ainsi Thénius, Bunsen, Ewald, Bähr.

ou orientale, tournée du côté du parvis extérieur, de la porte orientale par laquelle le roi avait coutume de venir adorer dans le parvis intérieur, comme on peut le déduire surtout de Ezéch. XLVI, 1, 2[1].

Et qu'était ce *portique du sabbat, qu'on avait bâti dans la maison de l'Eternel?*

D'abord on est naturellement conduit à le rapprocher de l'entrée extérieure du roi et à admettre que tous deux servaient principalement au roi et appartenaient à la *maison de l'Eternel* dans le sens large.

Il y a proprement dans le texte le *couvert* ou la *couverture* (*Mousach*) du sabbat [2]. Mais pour mieux discerner ce qu'il faut entendre par là et arriver à une traduction française intelligible, examinons d'autres versets qui pourront nous y aider.

Il est dit dans 2 Chron. VI, 12, à propos de la dédicace du premier Temple : « Salomon se plaça [3] devant l'autel de l'Eternel en face de toute l'assemblée d'Israël, et il étendit ses mains. 13) Car il avait fait une tribune d'airain et l'avait mise au milieu du parvis; elle était longue de 5 coudées, large de 5 et haute de 3 ; il s'y plaça, se mit à genoux en face de toute l'assemblée d'Israël et étendit ses mains vers le ciel. 14) Et il dit : [4]... » — Salomon, lors de la dédicace du Temple, s'était

[1] De même Thénius, Bähr, Bunsen qui s'appuie sur 1 Chron. IX, 18, où il est parlé de *la porte du roi à l'Orient*, comme gardée par le lévite Schallum, le chef de tous les portiers et comme appartenant au parvis intérieur. Cp. 1 Chron. XXVI, 1, 14.

[2] מָיסַךְ הַשַּׁבָּת, ou plutôt, d'après le *Kri*, comme on l'admet généralement, מוֹסַךְ.

[3] עָמַד, proprement se tint debout, comme traduit la Version de Lausanne.

[4] Dans 1 Rois VIII, 22, le récit est plus bref : « Salomon se plaça devant l'autel de l'Eternel, en face de toute l'assemblée d'Israël. 23. Il étendit ses mains vers le ciel et il dit:...» Mais plus loin, v. 54, nous lisons : « Lorsque Salomon eut achevé d'adresser toute cette prière et cette supplication, il se leva de devant l'autel de l'Eternel, où il était agenouillé, les mains étendues vers le ciel. » Comme le pense Thénius, ce dernier v. prouve que d'après le récit même de 1 Rois, quand il est dit v. 22 que Salomon se plaça devant l'autel de l'Eternel..., cela se rapporte au début de la cérémonie et que le roi fit ensuite la prière à genoux. Il en résulte

donc placé debout en face de l'autel des holocautes, *au milieu du parvis*, c'est-à-dire du parvis intérieur, sur la ligne qui allait de l'entrée du Sanctuaire à la porte orientale par laquelle on allait dans le parvis extérieur, et il s'agenouilla ensuite pour prier à haute voix dans une *tribune d'airain*. Le mot hébreu que l'on traduit ici par tribune est très spécial et signifie proprement un bassin ou une chaudière. « Cette tribune, puisqu'elle est ainsi désignée, dit Thénius, ne peut être conçue que sous la forme d'une chaire, comme une estrade avec parois antérieure et latérales de la hauteur de 1 ½ coudée (car Salomon voulait s'y agenouiller), et avec un escalier de la même hauteur. Elle avait une forme quadrangulaire à sa base (puisqu'on en donne la longueur et la largeur), et arrondie à la hauteur des parois (d'où le mot כִּיּוֹר). Les rois commencèrent par s'en servir pour adorer solennellement dans le Temple, il y eut plus tard à sa place le מוֹסַךְ הַשַּׁבָּת, dont il est parlé dans 2 Rois XVI, 18[1]. »

Nous avons déjà vu que lors du sacre de Joas, au moment où Athalie, à l'ouïe du bruit des soldats et du peuple, se rendit à la Maison de l'Eternel, c'est-à-dire dans le parvis, elle

aussi que la supposition déjà faite par Cappelle, qu'il faut compléter le passage des Rois par celui des Chroniques, gagne en vraisemblance, l'omission de 2 Chron. VI, 13 dans les Rois pouvant s'expliquer par la double présence des mêmes mots: « en face de toute l'assemblée d'Israël et il étendit les mains, » à la fin des v. 12 et 14 de 2 Chron.

[1] *B. der Könige*, p. 131. Cp. Anhang: *Das vorexilische Jerusalem und dessen Tempel*, p. 37, 45. Ewald (*Gesch. d. V. Isr.*[3], III, p. 343, note; p. 330, note) a signalé une brève description de la tribune de Salomon, due à Eupolémos, ancien historien juif alexandrin, et d'autant plus intéressante qu'elle ne semble point provenir du récit des Chroniques. Transmise par Eusèbe (*Prép. évang.* l. IX, c. 34), elle est ainsi conçue: « Salomon fit faire aussi une estrade de bronze (*βάσιν χαλκῆν*) de la hauteur de deux coudées, à la suite de la baignoire (*κατὰ τὴν λουτῆρα*; il s'agit de la mer de fonte), afin que le roi s'y plaçât lorsqu'il viendrait prier et qu'il fût vu de tout le peuple des Juifs. » Ainsi traduit Séguier de S. Brisson. Dans la traduction de Vigerus, les mots grecs mis en parenthèse sont rendus par *basis aenea*, *non procul a labro*. D'après Rösch, le grand ouvrage d'Eupolémos sur l'histoire des Juifs parut entre 140 et 100 avant Jésus-Christ. (*Real-Encykl.*[1], XVIII p. 421.)

vit, d'après 2 Rois XI, 14, que le roi *se tenait sur l'estrade* (עַל־הָעַמּוּד), *selon l'usage*. Dans 2 Chron. XXIII, 13, il y a : « se tenait *sur son estrade*, à l'entrée [1]. »

Cette donnée doit être rapprochée de 2 Rois XXIII, 3, où il est dit au sujet d'un moment non moins émouvant de l'histoire de Juda [2] : « 1) Le roi Josias fit assembler autour de lui tous les anciens de Juda et de Jérusalem. 2) Puis il monta à la maison de l'Eternel avec tous les hommes de Juda et tous les habitants de Jérusalem, les prêtres, les prophètes et tout le peuple depuis le plus petit jusqu'au plus grand. Il lut devant eux toutes les paroles du livre de l'alliance [3], qu'on avait trouvé dans la maison de l'Eternel. 3) Le roi *se tenait sur l'estrade* [4], et il traita alliance devant l'Eternel.... Et tout le peuple entra dans l'alliance. »

D'après Gésénius, עַמּוּד, de עָמַד, se tenir debout, signifie : 1° colonne (1 Rois II, 7, etc.), 2° tribune (2 Rois XI, 14; XXIII, 3); עֶמֶד, 1° place, 2° tribune (2 Chron. XXXIV, 31). — On a quelquefois traduit dans les divers versets cités plus haut עַל־הָעַמּוּד par : *près de la colonne*, en entendant par là une des deux colonnes érigées par Salomon à l'entrée du Sanctuaire [5]; mais, comme le remarque Thénius, il suffirait de la préposition עַל, qui signifie *sur*, pour écarter cette opinion.

Mais où était-elle précisément, cette tribune? Etait-elle identique avec la chaire de Salomon? Les opinions sont partagées. Selon Winer [6], « certainement le עַמּוּד n'est pas différent du כִּיּוֹר de Salomon. » — « Dans le Temple même, dans le parvis intérieur, dit Ewald [7], le roi avait une place particulière... ;

[1] Dans 2 Rois, עָמַד עַ֫ל הָעַמּוּד בְּמָקֹמוֹ. Dans 2 Chron., עַל־עַמּוּדוֹ בַּמָּבוֹא.

[2] En 624 d'après Thénius, 623 d'après Kleinert (*Handw.* p. 767).

[3] Tout au moins le Deutéronome, voir Dillmann, *Num. Jos.* p. 613; Bunsen, à 2 Rois XXII, 5; Riehm, *Handw.* p. 506; Kleinert, *Handw.* p. 768; Ewald, *Gesch. d. V. Isr.*[3], III, p. 752; Bähr, p. 456, etc.

[4] Dans 2 Chron. XXXIV, 31 : sur son estrade (עַל־עָמְדוֹ).

[5] 1 Rois VII, 15-22; 2 Chron. III, 15-17.

[6] *Realw.* II, 576. De même Bähr, p. 345; Maurer et Keil, d'après Thénius.

[7] *Gesch. d. V. Isr.*[3], III, p. 342, 385, etc. « Und daher dieser Sitz hiess *die Sabbathskanzel* im Gegensatz zu der Hofkanzel, wo der König Recht

c'était un siège couvert appuyé sur une forte colonne, d'où le roi pouvait surveiller et haranguer la multitude assemblée en un jour de fête ; le siège s'appelait en conséquence « la chaire du sabbat, » par opposition à la chaire de cour où le roi rendait justice. Cela découle de 2 Rois XVI, 18 comparé à XI, 14 ; XXIII, 3. » — Thénius, par contre, et le *Bibelwerk* de Bunsen voient simplement dans le עַמּוּד le perron supérieur de l'escalier qui conduisait au Sanctuaire. — Parmi les arguments allégués par Thénius, le plus fort, nous semble-t-il, est tiré de 2 Chron. XXIII, 13, où les mots : *à l'entrée*, sont ajoutés comme apposition à : *sur son estrade*. Mais ils ne se rapportent pas nécessairement à l'entrée du Sanctuaire. Ils peuvent aussi désigner l'entrée qui conduisait du parvis extérieur dans le parvis intérieur, et près de laquelle devait se trouver la chaire de Salomon, puisqu'elle était en face de l'escalier de l'autel des holocaustes et de l'escalier du Temple, et que cet autel était au centre du carré formé par le parvis intérieur[1]. Pour que la chaire de Salomon ne fût pas trop près de l'autel des holocaustes, il fallait bien qu'elle fût assez rapprochée de l'entrée orientale du parvis intérieur, justement à la place qui lui est assignée par Thénius dans son plan du Temple de Salomon[2]. Nous sommes donc amené à identifier plus ou moins le *Mousach* du sabbat avec la chaire ou tribune de ce roi et avec l'estrade royale dont il est parlé soit dans l'histoire de Joas, soit dans celle de Josias.

Le nom de *Mousach* venait, comme le pense Thénius[3], de ce qu'on avait bâti au-dessus de l'estrade, postérieurement à Salomon et probablement au temps de Joas, une espèce de

sprach. » Ewald doit entendre par cette *Hofkanzel*, le trône où Salomon dans son palais rendait la justice (1 Rois VII, 7).

[1] De même Bähr, p. 345.

[2] Tafel III, fig. 1 ; cp. *Anhang*, p. 37, 39. De même déjà dans les plans du Temple de Salomon d'après Prideaux et Calmet (Dict. de Calmet IV, p. 324, 313).

[3] *Anhang* p. 37. Cp. ce que dit Thénius à propos de 1 Rois VIII, 22. — Voir 2 Rois XII, 4-14. — R. Pfleiderer, dans l'art. *Tempel* du *Bibl. Handw.* p. 983, est aussi disposé à rattacher le couvert du sabbat à la chaire royale de 2 Chron. VI, 13.

couvert, de toit, un dais. Quels souvenirs en effet ne se rattachaient pas pour ce roi à l'endroit du Temple où il avait été sacré dans des circonstances si hautement tragiques! Ce lieu ne devait-il pas figurer en première ligne parmi ceux que Joas pouvait désirer embellir et compléter? — Le mot *Mousach* désignait à l'origine le haut de l'édicule, et il avait fini par désigner l'édicule lui-même, de même que, selon Littré, notre mot *dais*, qui primitivement ne désignait que le couronnement d'un autel ou d'un trône, a fini par désigner simplement une estrade et qu'un *haut dais* était une estrade, avec ou sans dais, où le roi et la reine étaient assis dans les assemblées publiques. C'est par l'expression de *haut dais d'airain*, que la Bible de Des Marets désigne la chaire de Salomon, et c'est aussi l'expression de *haut dais du sabbat*, qui nous paraîtrait encore la meilleure pour 2 Rois XVI, 18[1].

Le haut dais du sabbat qu'Achaz dépouilla de ses ornements était donc un oratoire royal dans le parvis intérieur, mais un oratoire où l'on était très en vue et d'où le roi pouvait, à l'occasion, prier à haute voix au nom de son peuple ou le haranguer. C'était là que Salomon s'était agenouillé et avait adressé à Dieu sa mémorable prière lors de la consécration du Temple; là, ou tout près, que l'enfant Joas avait été sacré roi; là que Josias avait lu au peuple « les paroles du livre de l'alliance », qui venait d'être retrouvé. Mais de pareilles circonstances étaient fort exceptionnelles. L'édicule servait le plus souvent à l'édification du roi dans les jours de sabbat, et de là le nom qu'il avait reçu, peut-être au temps de Joas. Nous avons quelque peine à nous représenter le culte public de l'Ancienne Alliance, mais il devait être en général solennel et impressif. On le sent en lisant ces simples lignes tracées par Thénius dans sa description de ce culte (*Anhang*, p. 45): « Dans les grandes fêtes, l'ordre du service divin paraît avoir été le suivant. A l'est de l'autel des holocaustes se tenaient, d'un côté, les chantres et les musiciens des Lévites, en vêtements de lin et avec leurs divers instruments; de l'autre, les prêtres qui

[1] Perret-Gentil et Segond: le *portique*. Lausanne: le (portique) couvert Martin et Paris 1850: le *couvert*. Des Marets: la *couverture*, etc.

sonnaient de la trompette et avaient un très beau costume[1]. Le roi et sa suite étaient près de l'escalier de l'autel, de telle sorte que le roi avait derrière lui la porte orientale du parvis intérieur, près de laquelle on lui avait, dans un temps postérieur, élevé une loge particulière couverte[2]. Le peuple n'était aucunement exclu du parvis intérieur[3]; mais son espace limité pouvait obliger la plus grande partie de la multitude à se tenir pendant le culte dans le parvis extérieur, la face tournée vers l'autel et le Temple (Ps. V, 8). Lorsqu'on commençait l'holocauste de fête (2 Chron. XXIX, 27), le chœur, accompagné par la musique (2 Chron. V, 13), entonnait des psaumes de David ou d'autres auteurs; le chant durait jusqu'à la fin de l'holocauste, pendant que la multitude adorait à genoux (2 Chron. XXIX, 28). Le roi et sa suite ne s'agenouillaient qu'après le sacrifice (2 Chron. XXIX, 29). Le service se terminait par un nouveau chant, après lequel les lévites se prosternaient à leur tour (2 Chron. XXIX, 30). »

Nous avons cherché à nous expliquer ce que pouvait être le *Mousach du sabbat* de 2 Rois XVI, 18. Mais quelque conjecturale que soit en quelques points notre explication, même quelle que soit celle qu'on y substitue, il n'en demeure pas moins qu'au temps d'Achaz il y avait dans le parvis intérieur du Temple de Jérusalem une construction solide, élégante et riche qui, comme son nom l'indique, se rattachait intimement à la célébration officielle du sabbat dans le Temple. Le fait même de cette construction concourt donc à prouver que la célébration du sabbat ne faisait pas défaut dans le royaume de Juda avant la 2e moitié du 8e siècle. —

Cette conclusion est encore confirmée par Esaïe I, 13 : « J'ai en horreur l'encens, les nouvelles lunes, *les sabbats* et les as-

[1] « 2 Chron. V, 12. — 1 Chron. XV, 16; XXV, 1 ; 2 Chron. XXIX, 25; VII, 6. »

[2] « Ein besonderer bedeckter Stand. 1 Rois VIII, 22; 2 Chron. VI, 12, 13, cp. Ezéch. XLVI, 1, 2, » où l'on voit que dans la description du nouveau Temple et du nouveau culte, le prophète restreignait l'usage antérieur en excluant du parvis intérieur le roi, lors des sacrifices.

[3] « 1 Rois VIII, 14, 22 ; 2 Rois XII, 10 ; Ezéch. XLVI, 9. »

semblées. Je ne puis voir le crime s'associer à la réunion solennelle[1]. 14) Mon âme hait vos nouvelles lunes et *vos fêtes*[2]. Elles me sont à charge, je suis las de les supporter. » — La censure de l'Eternel ne portait donc pas sur l'observation extérieure du sabbat, mais sur son observation spirituelle. Il y avait un contraste criant entre les cérémonies religieuses et la conduite morale de ceux qui y prenaient part. Ce qui est si énergiquement tancé, c'est le formalisme hypocrite, même le pharisaïsme anticipé, déjà constaté au sujet d'Amos VIII, 5. — Mais à quelle époque rapporter cette parole de l'Eternel transmise par Esaïe ? On ne peut le dire avec précision. La suscription du chapitre : « Prophétie d'Esaïe... sur Juda et Jérusalem, au temps d'Ozias, de Jotham, d'Achaz, d'Ezéchias, rois de Juda, » est très vague et n'est point particulière au chapitre, mais aux 12 premiers. Quant à la dévastation de la Judée, décrite dans les v. 7-9, elle peut être rattachée soit à l'époque d'Achaz, soit à celle d'Ezéchias. Gesenius, Knobel, Hävernick, Delitzsch sont pour la première ; Hitzig, Umbreit, Drechsler, pour la seconde (voir Delitzsch, *Jesaia* [2] p. 58, 127). —

Deux autres passages du livre d'Esaïe sont très remarquables au sujet du sabbat. Ils appartiennent à ce qu'on appelle la seconde partie d'Esaïe (ch. XL-LXVI), et nous devons immédiatement indiquer ce que sont pour nous ces chapitres. Un grand nombre de théologiens modernes et croyants, parmi lesquels plusieurs de ceux que nous avons le plus souvent cités, tels qu'Ewald, Riehm, Lotz [3], n'attribuent point ces chapitres à Esaïe, mais à un grand prophète inconnu, du temps de l'exil. Nous comprenons qu'on puisse arriver à ce résultat, mais nous n'y avons point été conduit, quand nous avons pu étudier la question. Aussi nous rattachons-nous volontiers aux auteurs de la *Bible annotée*, arrivés à cette conclusion [4] : « L'o-

[1] Segond : aux solennités. Nous avons traduit plus littéralement עֲצָרָה comme la version de Lausanne. Mais l'expression hébraïque est tout autrement énergique. Delitzsch la rend par : dichtgedrängte Versammlung.

[2] וּמוֹעֲדֵיכֶם. Les sabbats y sont compris en première ligne. Voir Lév. 23.

[3] *Alterth.* p. 141 ; *Handw.* p. 1310 ; *Quaestiones*, p. 79, etc.

[4] *Les prophètes*, I, p. 200.

pinion traditionnelle qui attribue à Esaïe la prophétie ch. XL-LXVI soulève de graves objections ; mais elle peut aussi faire valoir des raisons sérieuses en sa faveur. Les arguments pour et contre ne nous ont paru être, ni les uns ni les autres, absolument décisifs : ils se balancent, pour ainsi dire. Dans cette incertitude il n'y a pas de motif péremptoire pour abandonner le point de vue traditionnel. » — En tout cas, comme le disait Delitzsch (*Jesaia*[2], p. 414), lorsqu'il maintenait encore ce point de vue : « Si c'est Esaïe, comme nous croyons devoir l'admettre, il s'est complètement enlevé au milieu dans lequel il vivait réellement, et il vit spirituellement parmi les exilés. En vérité dans l'Ancien Testament il n'y a point de livre plus johannique que ce livre de consolation. »

Le 1[er] des passages annoncés est Esaïe LVI, 1-8. Il prédit la participation des païens au salut qui devait bientôt arriver et dont le prophète avait précédemment parlé, surtout pour Israël. « Ainsi parle l'Eternel : Observez ce qui est droit et pratiquez ce qui est juste, car mon salut ne tardera pas à venir et ma justice à se manifester. 2) Heureux l'homme qui fait cela, et le fils de l'homme qui y demeure ferme, *gardant le sabbat* pour ne point le profaner, et veillant sur sa main pour ne commettre aucun péché. 3) Que l'étranger qui s'attache à l'Eternel ne dise pas : L'Eternel me séparera de son peuple ! Et que l'eunuque (Deut. XXIII, 1) ne dise pas : Voici un arbre sec ! 4) Car ainsi parle l'Eternel : Aux eunuques qui *garderont mes sabbats*, qui choisiront ce qui m'est agréable et qui persévéreront dans mon alliance, 5) je donnerai dans ma maison et dans mes murs une place et un nom préférables à des fils et à des filles,... un nom éternel qui ne périra pas. 6) Et les étrangers qui s'attacheront à l'Eternel pour le servir,... *tous ceux qui gardent le sabbat* pour ne point le profaner et qui persévèrent dans mon alliance, 7) je les amènerai sur ma montagne sainte et je les réjouirai dans ma maison de prière.... » — Le 2[d] passage est une promesse conditionnelle adressée spécialement à Israël : « Si tu retires ton pied *pendant le sabbat*, est-il dit Esaïe LVIII, 13, pour ne pas faire ta volonté en mon saint jour, *si tu appelles délices le sabbat et honorable ce qui est saint au Sei-*

gneur (c'est-à-dire le sabbat, en tant que sanctifié par l'Eternel, Gen. II, 3), si tu honores ce qui est saint au Seigneur, en ne suivant point tes voies, en ne te livrant pas à tes penchants et à de mauvais discours, — 14) alors tu trouveras tes délices auprès de l'Eternel, et je te ferai passer en char sur les hauteurs du pays, je te ferai jouir de l'héritage de Jacob ton père....[1] »

Ce qui frappe d'abord dans ces deux passages, c'est l'importance donnée au sabbat, et il est certain qu'elle devait vivement ressortir pendant l'exil, en l'absence de tout culte national : le sabbat devait alors toujours plus apparaître comme le signe distinctif des Israélites et le lien qui les unissait. Cependant l'institution était déjà importante dans la Loi, et le Décalogue suffirait à lui seul pour le prouver. — Ce qui frappe en second lieu, c'est la manière spirituelle dont l'observation du sabbat est comprise. Dans LVI, 1-8, cette observation est associée (v. 2) à l'abstention de toute mauvaise action, (v. 4) au choix de ce qui est agréable à l'Eternel et à la persévérance dans son alliance, (v. 6) à cette même persévérance. Et dans LVIII, 13, 14, quelle spiritualité, quelle haute religiosité ! L'Israélite doit retirer son pied pour ne pas faire sa volonté propre dans le saint jour de l'Eternel, il doit trouver ses délices en ce jour, l'honorer comme saint au Seigneur, en ne suivant point ses propres voies, en ne se livrant ni à ses propres penchants, ni à de vains discours. — Il y a sous ce rapport une profonde harmonie entre ces deux passages, d'une part, et, de l'autre, Esaïe I, 13, 14. Seulement la mauvaise manière de célébrer le sabbat est ici condamnée, tandis que là c'est la vraie célébration qui est définie. Dans les deux cas l'observation spiri-

[1] V. 13. Segond : « Si tu fais du sabbat tes délices pour sanctifier l'Eternel en le glorifiant, et si tu l'honores. » J'ai traduit littéralement dans le même sens que Delitzsch, Bunsen, Des Marets, les versions de Lausanne et de Paris, etc. — V. 14. Segond « tu mettras tes plaisirs. » Il faut faire ressortir la correspondance qu'il y a en hébreu entre le verbe employé ici (תִּתְעַנַּג) et le mot délices (עֲנֻג) du v. précédent. — Ou : chevauchant. Segond : je te ferai monter. Les versions de Lausanne et de Paris : passer à cheval. La Bible annotée : je te transporterai comme sur un char. Delitzsch: einher fahren machen. Bunsen : einher fahren.

tuelle et morale est également essentielle. Si l'Eternel haïssait les sabbats des Israélites contemporains d'Esaïe, c'est que le crime y était associé. Le sabbat prescrit par l'Eternel est tout pénétré de sainte joie, d'amour de Dieu et du prochain, puisque le moi charnel et égoïste ne doit y jouer aucun rôle. — Au fond, si Esaïe LVI, 1-8, LVIII, 13, 14, sont d'Esaïe, comme nous sommes disposé à le croire, ils confirment ce que nous avons déjà vu dans l'histoire du sabbat en Israël, ils le confirment richement, mais sans y ajouter proprement rien de nouveau.

Parmi les violations du sabbat commises par le peuple juif avant la destruction de Jérusalem, les plus graves qui nous soient rapportées, à l'extérieur et au spirituel, se rattachent à une époque voisine de la terrible catastrophe. Elles sont signalées, l'une Jérémie XVII, 19-27, les autres Ezéchiel XXII, 8, 26, XXIII, 38, 39.

Selon la *Bible annotée*, Jér. XVII, 19-27 se rapporte plutôt à la période de Jéhojakim et de Jéhojachin (Jéconias) ; selon Hitzig, à la courte période de Jéconias, mais un peu plus tard que les v. 15-18 qui se relient aux premiers temps postérieurs à la mort de Jéhojakim ; selon Rödiger et Ewald [1], au règne même de Sédécias, comme c'est le cas sans conteste pour Ezéch. XXII et XXIII. Or les 3 mois de règne de Jéconias se placent entre 599 et 597 ; la destruction de Jérusalem entre 588 et 586 [2].

On sait que les quatre derniers rois de Juda eurent tous une triste fin de règne. Joachaz, après avoir régné 3 ans fut envoyé par Néco en Egypte, d'où il ne revint jamais. Jéhojakim, successivement vassal de l'Egypte et de Babylone, se révolta contre Nébucadnetzar et périt misérablement dans la guerre qui lui fut aussitôt déclarée [3]. Jéconias, un enfant mal dirigé par

[1] *Les prophètes*, I, p. 308. Voir Gautier : *Mission du prophète Ezéch.*, p. 17 — *Jeremias*, p. 140, 135. — *Real-Encykl.*[1], VI, p. 486. — *Gesch. d. V. Isr.*[3] III, p. 794.

[2] *Bible annotée*, Gautier : 599. Thénius : 599,598 ; Winer, Kleinert : 598 ; Ewald, Bunsen : 597. — Winer, Kleinert, *Bible annotée* : 588 ; Thénius : 587 ; Ewald, Bunsen : 586.

[3] Jér. XXII, 18, 19 ; 1 Chron. XXXVI, 28-31 ; XXXVI, 6. Voir *Real-Encykl.*[1] VI, p. 790 ; *Handw.* p. 745, Thénius, *B. der Könige*, p. 446.

sa mère, ne tarda pas à être emmené à Babylone avec la meilleure partie de ses compatriotes, en particulier Ezéchiel. Sédécias, après 8 ans de sujétion au monarque babylonien, même un voyage dans sa capitale, pour lui rendre hommage, finit aussi par se révolter. Jérusalem fut prise après un siège de 2 ans ; Sédécias, aveugle et chargé de chaînes, fut transporté à Babylone et avec lui presque toute la population du royaume.

Ce fut donc sous Jéhojakim ou sous Jéconias ou dans les premières années du règne de Sédécias, que Jérémie fut chargé de transmettre au roi et à tous les habitants de Jérusalem un message bien solennel : « Ainsi m'a parlé l'Eternel, raconte le prophète XVII, 19 : Va et tiens-toi à la porte des enfants du peuple, par laquelle entrent et sortent les rois de Juda, et à toutes les portes de Jérusalem. 20) Tu leur diras : Ecoutez la parole de l'Eternel, rois de Juda, et vous tous habitants de Jérusalem, qui entrez par ces portes. 21) Ainsi parle l'Eternel : Prenez garde à vos âmes. *Ne portez point de fardeau le jour du sabbat* et n'en n'introduisez point par les portes de Jérusalem. 22) Ne sortez de vos maisons aucun fardeau le jour du sabbat, et *ne faites aucun ouvrage. Mais sanctifiez le jour du sabbat, comme je l'ai ordonné à vos pères.* 23) Ils n'ont pas écouté.... 24. Si vous m'écoutez, dit l'Eternel,... 25) alors entreront par les portes de la ville les rois et les princes assis sur le trône de David, montés sur des chars et des chevaux, eux et leurs princes, les hommes de Juda et les hommes de Jérusalem ; et cette ville sera habitée à toujours.... 27) Mais si vous n'écoutez pas quand je vous ordonne de sanctifier le jour du sabbat..., alors j'allumerai un feu aux portes de la ville, et il dévorera les palais de Jérusalem et ne s'éteindra point. » — Evidemment l'éclat avec lequel Jérémie devait transmettre ce message, en le proclamant à toutes les portes de la ville, non seulement pour le roi, mais pour tous les passants, fait ressortir la gravité du péché dont on se rendait coupable par la violation du sabbat. Un trait est mis en saillie : le port des fardeaux en ce jour, soit en passant par les portes de la ville (v. 21, 24, 27), soit en sortant des maisons (v. 22, cp. 21, 27).

Mais ce trait, qui accusait et les porteurs, et tous ceux qui bénéficiaient de leur travail ou le permettaient, n'était qu'une des violations du sabbat, contre lesquelles s'élevait le prophète. Au fond, c'était toute violation du sabbat dont il s'agissait, comme le montrent les v. 22, 24, et 27, où se trouvent deux fois la défense de ne faire aucune œuvre en ce jour et trois fois l'ordre de le sanctifier. Mais le port même des fardeaux, tel qu'il est signalé, semble impliquer une violation plus grave encore qu'on ne s'y attendrait. Comme le pense Hitzig, en s'appuyant sur Néh. XIII, où certainement il devait en être ainsi, les fardeaux portés étaient « très vraisemblablement des marchandises, que l'on voulait offrir à bas prix le sabbat et aux portes mêmes où se tenait le marché. Ce jour-là les gens ne s'occupaient pas de leurs affaires ordinaires et avaient du temps pour faire des emplettes; le vendeur lui-même ne pouvait pas, de son côté, rester tranquille avec ses marchandises. Mais tout ce remue-ménage était une profanation du sabbat. Cp. du reste Ex. XX, 8, XXXI, 15; Deut. V, 14. » Il y avait donc alors une certaine observation du sabbat, puisqu'il y avait en général interruption du travail ordinaire; mais il y avait en même temps une violation des plus graves, puisqu'il surgissait alors un nouveau travail, en flagrante contradiction avec la sainteté du jour et menaçant d'en faire un vrai jour de marché. Ce qui montre encore la gravité de cette désobéissance, c'est, d'un côté, la grandeur des promesses qui devaient se réaliser pour le peuple s'il changeait de conduite (v. 25, 26), et, de l'autre, le caractère terrible des malédictions qui fondraient sur lui dans le cas contraire (v. 27). La question se pose comme une question de vie ou de mort pour Jérusalem, comme elle l'avait été déjà par Ésaïe LVI, 1-8, LVIII, 13, 14, mais uniquement comme promesse.

Jér. XVII, 19-27 n'en montre pas moins, à sa manière, qu'il y avait alors une certaine observation du sabbat, qu'il continuait à se distinguer des autres jours, et le fait est confirmé par un verset des *Lamentations*, qui, pour Juda, est le pendant de Osée II, 13 pour Israël. Il est dit, en effet, Lament. II, 6 : « L'Eternel a dévasté sa tente comme un jardin, il a détruit

le lieu de son rendez-vous[1]. L'*Eternel a fait oublier en Sion les fêtes et le sabbat* et, dans sa violente colère, il a rejeté le roi et le prêtre. » Mais c'est par anticipation que ce verset peut être ici cité car il se rapporte à un temps postérieur à la destruction de Jérusalem, et quelques passages d'Ézéchiel antérieurs à cette catastrophe sont encore à examiner.

§ 3. — Ezéchiel.

Les chap. XX-XXIII du livre d'Ezéchiel, qui forment un seul tout, se rapportent à la septième année de la déportation de Jéconias et du prophète, 2 ans avant l'investissement de Jérusalem par Nébucadnetzar et 4 avant la prise de la cité[2].

Dans le chap. XXII, qui concerne les crimes de Jérusalem, il est dit, v. 8 : « Tu dédaignes mes sanctuaires, *tu profanes mes sabbats* », et v. 26 : « Les sacrificateurs ont outragé ma loi, profanant les choses saintes, ils n'ont pas distingué entre le saint et le profane ; ils n'ont pas montré la différence entre celui qui est souillé et celui qui est pur ; *ils ferment les yeux sur mes sabbats* et je suis profané au milieu d'eux. » Rien de plus grave, au fond, que ce reproche, qui révèle une des causes les plus tristement fécondes de la profanation du sabbat alors générale en Juda. Les sacrificateurs devaient donner l'exemple de son observation et veiller de toute manière à ce qu'il fût bien pratiqué dans tout le royaume. Or, au lieu de cela, ils fermaient les yeux sur le saint jour et ils agissaient ainsi parce qu'ils ne distinguaient plus eux-mêmes le saint et le profane. Et cependant le fondement de toute la religion de l'Ancienne Alliance n'était-ce pas la double idée de la sainteté de l'Eternel et de celle qui devait aussi caractériser son peuple ?

On ne saurait donc beaucoup s'étonner de l'extrême profanation du sabbat signalée Ezéch. XXIII, 38 : « Voici encore ce

[1] Ou : son lieu d'assignation, comme traduit la *Bible annotée*. Segond : le lieu de son assemblée. La Vulgate : *Tabernaculum suum*. Luther : seine Wohnung. Bunsen, comme explication ; seine Offenbarungsstätte. Il y a מֹעֲדוֹ.

[2] Voir XX, 1, cp. à I, 1 ; XXIV, 1. Voir *Bible annotée*, I. Les prophètes p. 78, et le *Bibelw.* de Bunsen, p. 638.

qu'elles ont fait (les deux sœurs prostituées, Oholа et Oholiba, c'est-à-dire Samarie et Jérusalem). *Elles ont souillé mon sanctuaire le jour même où elles ont profané mes sabbats*[1]. 39) Elles ont immolé leurs enfants à leurs idoles et elles sont allées le même jour dans mon sanctuaire pour le profaner. » Au fond, ces deux versets ne se rapportent directement qu'à Jérusalem, car elle seule avait le Sanctuaire. Comme le pense Hitzig, il ne faut pas les comprendre comme si l'on avait immolé des enfants dans le Temple, mais plutôt admettre qu'après avoir commis quelque part ailleurs cette abomination, on ne s'en rendait pas moins, encore tout souillé par elle, dans le Temple de Jéhovah, au jour même de son sabbat, Jéhovah étant ainsi adoré à côté des faux dieux et comme un des leurs. Certes, c'était bien alors que la confusion entre le saint et le profane, le bien et le mal, arrivait à son comble! Ces deux versets doivent faire allusion à des faits réels, mais qui ne nous sont pas autrement connus et dont on ne peut préciser la date. En tout cas, ils ne sauraient surprendre d'après ce qu'on sait de l'idolâtrie de plusieurs rois de Juda. Hitzig cite, comme exemple, ce qui est dit de Manassé 2 Rois XXI, 4, 5, 7. — « Ce furent surtout les rois Achaz, Manassé et Amon, dit Fréd. Delitzsch, qui adhérèrent au culte de Moloch, culte auquel Josias mit un nouveau terme dans le principal lieu de ce culte, la vallée de Hinnom. » Mais Jéhojakim, Jéconias et Sédécias sont dits avoir fait ce qui est mal aux yeux de l'Eternel, « entièrement comme avaient fait leurs pères[2]. »

En face de l'école Reuss-Wellhausen, constatons que si dans la 2de partie d'Ezéchiel il est, à plus d'une reprise, question du sabbat[3], à savoir du devoir qui en résultait pour les lévites et les prêtres, des sacrifices qu'il réclamait, de l'ouverture de la

[1] Segond « elles ont souillé mon sanctuaire dans le même jour et elles ont profané mes sabbats. » Nous avons tâché de mettre plus de clarté, dans la phrase. Le vers. 39 explique le précédent: c'est en allant dans le Temple le jour même du sabbat après avoir immolé leurs enfants aux idoles, que les deux sœurs ont en même temps souillé le Sanctuaire de l'Eternel et profané ses sabbats.

[2] Art. Moloch dans la *Bibl. Handw.* — 2 Rois XXIII, 37; XXIV, 9, 19.

[3] XLIV, 24; XLV, 17; XLVI, 1-3, 12.

porte orientale du parvis intérieur en ce jour et lors de la néoménie, c'est d'une manière purement incidente et en supposant connu et admis tout ce qui avait été précédemment enseigné pour la célébration du 7e jour. Les modifications nouvelles introduites dans cette célébration, telles que l'attribution au prince des frais des holocaustes, des offrandes et des libations, aux fêtes et aux nouvelles lunes, aux sabbats et à toutes les solennités (XLV, 17), ne touchent nullement le fond même de l'ancienne institution sabbatique[1].

§ 4. — Néhémie.

Ce nom nous transporte près d'un siècle après la fin de la captivité. Trois caravanes d'exilés, plus ou moins nombreuses, mais toutes importantes, traversèrent successivement le désert pour rentrer au pays de leurs pères : la 1re, dirigée par Zorobabel et le grand-prêtre Josué, commença à rebâtir Jérusalem et réédifia le Temple ; la 2de fut conduite par Esdras chargé de faire exécuter la loi de Moïse parmi les Israélites de retour ; la 3e amena le gouverneur Néhémie pour relever les murs de Jérusalem[2].

Néhémie, après son premier voyage en Judée, y fut pendant 12 ans gouverneur, et ce fut alors, peut-être même dans la première année, en 444, comme le pense Riehm[3], qu'eurent lieu les émouvantes fêtes racontées Néh. VIII-X : d'abord la célé-

[1] « Nous ne pouvons pas admettre qu'on dise : Ezéchiel a ignoré le souverain sacerdoce, institution postérieure à l'exil. Nous croyons qu'il l'a connu, mais qu'il l'a supprimé à dessein... Il a retranché le grand prêtre parce que dans son tableau de la théocratie future, la suprématie, même en matière religieuse et dans le culte, appartient au prince. Nous supposons que déjà pour Ezéchiel, la perspective du roi idéal de l'avenir se combinait avec celle du grand-prêtre idéal, le Messie (pour employer le terme consacré) devant être à la fois prêtre et roi. » Gautier, *Mission du proph. Ezéch.*, p. 360-363.

[2] D'après Riehm, *Handw.* p. 1810, l'édit de Cyrus eut lieu l'an 538 ; le voyage de la première caravane en 537, celui de la seconde en 458, celui de la troisième, en 444. — D'après Gautier (p. 33, 339), l'édit de Cyrus et le retour de Zorobabel ont eu lieu en 536 ; le voyage d'Esdras, en 458

[3] D'après Néh. VI, 15.

bration du 1er jour du 7e mois, particulièrement marquée par d'abondantes lectures ou explications de la Loi devant tout le peuple; puis une fête des Tabernacles, « telle qu'il n'y en avait pas eu depuis les jours de Josué »; puis un jeûne extraordinaire le 24 du même mois.

A la suite de ce jeûne, les Israélites présents s'engagèrent par serment et par écrit à marcher dans la Loi de Dieu donnée par Moïse, spécialement sur certains points qui avaient alors une importance particulière et dont voici les premiers : « Nous promîmes, dit Néhémie (X, 30), de ne pas donner nos filles aux peuples du pays et de ne pas prendre leurs filles pour nos fils, 31) *de ne rien acheter, le jour du sabbat et les jours de fête, des peuples du pays qui apporteraient à vendre, le jour du sabbat, des marchandises ou denrées quelconques*, et de faire relâche la 7e année, en n'exigeant le paiement d'aucune dette. 32) Nous nous imposâmes aussi des ordonnances qui nous obligeaient à donner un tiers de sicle par année pour le service de la maison de notre Dieu, 33) pour les pains de proposition, pour l'offrande perpétuelle, *pour l'holocauste perpétuel des sabbats*,... » — Les Israélites de cette époque s'engagèrent donc, quant au sabbat, à ne rien acheter aux étrangers qui apporteraient en ce jour des marchandises ou des denrées, et à payer une contribution annuelle pour le service de la Maison de Dieu, en particulier pour l'holocauste perpétuel des sabbats. Rien de plus spécial que ces deux engagements qui supposaient eux-mêmes l'observation générale du sabbat et ne visaient qu'à la rendre complète et régulière. Ce qu'il y a de vraiment nouveau, c'est l'entrain, le sérieux, l'unanimité même, semble-t-il, avec lesquels ces engagements furent pris. Evidemment les dispositions religieuses du peuple et des chefs étaient alors très différentes de ce qu'elles étaient au temps de Jérémie. Bien qu'Esdras et Néhémie ne fussent pas des prophètes, c'étaient des hommes de Dieu qui accomplissaient une mission d'en Haut en continuant l'œuvre des prophètes, et ils n'étaient plus isolés au milieu de leur peuple, ils étaient au contraire soutenus, et cordialement, par la grande majorité. Mais aussi par quels châtiments n'avaient pas passé ces Israé-

lites, et quelles miséricordieuses délivrances ne venaient pas de leur être accordées !

Il est toutefois un autre passage du livre de Néhémie qui doit être considéré. Après être resté 12 ans consécutifs à Jérusalem, ce fidèle serviteur de Dieu revint auprès d'Artaxerxès, mais pour moins d'une année, et, de retour en Judée, il eut à constater que tout n'y marchait pas selon ses espérances. Voici en particulier ce que nous apprend XIII, 15-22 : 1° Dans une tournée faite en *Juda*, c'est-à-dire dans la province de Jérusalem, Néhémie surprend des Israélites se livrant le jour du sabbat à divers travaux de campagne et amenant le même jour leurs marchandises à Jérusalem (v. 15). — 2° Il leur fait des observations, tout au moins à ceux qui étaient venus à Jérusalem (v. 15). — 3° Des Tyriens venaient aussi dans la ville le jour du sabbat avec leurs marchandises et ils en vendaient à des Israélites (v. 16). — 4° Néhémie reprend les chefs de Jérusalem de ce qu'ils toléraient de pareilles profanations ; puis il fait fermer les portes de la ville pendant tout le sabbat, et place à ces portes plusieurs de ses serviteurs pour empêcher en ce jour toute entrée de *fardeau* (v. 17-19). — 5° Les vendeurs ne se tiennent pas pour battus et une ou deux fois passent la nuit du sabbat aux portes de Jérusalem. Néhémie les menace de sévir contre eux, et ils cèdent, ils ne reviennent plus pour le sabbat (v. 20, 21). — 6° Néhémie charge les Lévites de garder désormais les portes de la ville en ce jour (v. 22).

Le sabbat était donc assez souvent profané à Jérusalem et en Judée, soit par des marchands étrangers, soit par des Israélites. Mais Néhémie entreprit résolument d'empêcher ces profanations, et il finit par y réussir : une grande transformation intérieure s'opérait alors en Israël.

CHAPITRE TROISIÈME

Le sabbat pharisaïque.

Il importe maintenant d'étudier brièvement ce qu'est devenu le sabbat mosaïque dans ce qu'on peut appeler le pharisaïsme. Nous pourrons ainsi bien distinguer le sabbat mosaïque du sabbat pharisaïque, qui en est une étrange dégénération, et nous préparer à comprendre la conduite du Seigneur à l'égard du sabbat tel qu'il le trouva pratiqué par ses compatriotes. Mais quelques considérations générales sur le pharisaïsme même, sont d'abord nécessaires.

A. Le pharisaïsme.

Au lieu de dire : sabbat pharisaïque, l'adjectif étant pris dans son sens large, on pourrait dire : sabbat des scribes ou sabbat rabbinique ou sabbat de la piété et de la théologie judaïques. Toutes ces dénominations en effet sont synonymes et sont intimement liées, comme les expressions mêmes de pharisiens, scribes ou rabbins, piété et théologie judaïques. Le même fait est ainsi envisagé sous des aspects et à des degrés divers.

A la suite de la ruine de Jérusalem et de la captivité, puis du retour et de la restauration, il s'opéra peu à peu chez les Israélites, qui prirent alors le nom de Juifs, un changement profond et très durable. Précédemment, ils étaient toujours enclins à se laisser entraîner par l'idolâtrie du voisinage et à délaisser leurs propres institutions ; désormais, ils n'auront plus d'attrait pour les Bahals, les Molochs et les Astartés, ils éprouveront au contraire un zèle tout nouveau pour la Loi de Moïse et les tombeaux des prophètes (Mat. XXIII, 29). Etudier et mettre en pratique la Loi de Dieu devint pour eux leur devise nationale la plus chère. Si le dernier des prophètes avant Jean

Baptiste avait disparu avec Malachie, contemporain de Néhémie[1], il se forma dans le sein du peuple juif une classe très considérée, qui se voua exclusivement à la conservation et à l'étude des Saintes Ecritures laissées par le glorieux passé : c'étaient les scribes ou rabbins[2], et le 1er scribe connu fut Esdras lui-même (Esdras VII, 6, 11 : Néh. VIII, 1..). Ils travaillèrent avec autant de soin que de persévérance, avec une grande discipline, et, en tant qu'interprètes de l'Ecriture, ils devinrent à la fois les juristes et les théologiens de leur peuple. Il s'en fallait de beaucoup qu'ils fussent toujours secondés par les grands-prêtres et par les riches Israélites, mais ils l'étaient à un haut degré par des prêtres inférieurs et par de nombreux compatriotes. — De nouvelles et terribles épreuves recommencèrent pour les Juifs sous le roi de Syrie, Antiochus Epiphane. Il voulait anéantir leur religion et les assimiler au monde païen ; mais un simple prêtre, Mattathias, et ses dignes fils groupèrent autour d'eux d'énergiques partisans décidés à combattre pour leur foi jusqu'à la mort. Parmi eux se trouvaient les *Chasidim* ou Assidéens, proprement « les pieux[3] », les vrais ancêtres des

[1] « Les abus repris par Malachie dans sa prophétie, dit le *Bibl. Handw.* p. 553, sont en partie les mêmes que ceux que Néhémie combattit avec succès dans son second séjour à Jérusalem (cp. III, 8.. à Néh. XIII, 10.. ; II, 10-16, à Néh. XIII, 23). Le succès de Nehémie rend invraisemblable que peu après lui Malachie eût eu à faire de pareilles réprehensions; d'autre part, s'il avait coopéré avec Néhémie, il aurait probablement été mentionné par ce dernier. Il est donc vraisemblable qu'il a rempli son ministère avant la seconde arrivée de Néhémie et pendant son séjour en Perse, autour de 430 environ. »

[2] Scribe est la traduction de γραμματεύς, qui, d'après Grimm, désigne dans le Nouveau Testament un homme qui connaît bien la loi mosaïque et l'Ecriture Sainte, en est l'interprète et le docteur (Mat. XXIII, 34; 1 Cor. I, 20). Dans nos Evangiles, les scribes sont aussi appelés quelquefois légistes (νομικός Mat. XXII, 35; Luc VII, 30; X, 25, etc.) et docteurs de la loi (νομοδιδάσκαλος. Luc V, 17; Act. XIX, 34). — *Rabbi, Rabbouni* c'est-à-dire mon seigneur, mon maître, était une qualification honorable donnée aux scribes par la communauté et surtout par leurs disciples. Voir Mat. XXIII, 7.

[3] *1 Mac.* II, 42; VII, 12... Cp. Ps. XXX, 5; XXXI, 24; XXXVII, 28; IV, 4. — Josèphe, *Guerre des Juifs*, II, 10 : *Antiq.* XVIII, 8. — Ed. Montet em-

pharisiens. Finalement les Macchabées remportèrent la victoire et réussirent même à recouvrer l'indépendance nationale. — Plus tard, les Juifs, sous la direction des Pharisiens, ne se conduisirent pas moins héroïquement, lorsque Caligula ayant envoyé une armée pour installer la statue impériale dans le Temple de Jérusalem, ils furent unanimes pour se déclarer prêts à tous les sacrifices plutôt que d'y consentir. Le général romain lui-même, le noble Pétrone, en fut tellement ému qu'il écrivit à l'empereur pour le faire revenir sur sa décision (*Guerre des Juifs*, II, 10 ; *Antiq.*, XVIII, 8).

Il y eut donc de mémorables exemples de courage, de patriotisme et de foi donnés par les scribes et leurs disciples. Ils rendirent même de grands services à l'humanité par tout ce qu'ils firent pour la formation et la conservation du Canon de l'Ancien Testament, comme aussi pour l'élaboration de certaines idées religieuses qui ne devaient trouver leur complet épanouissement que dans la doctrine chrétienne. On peut signaler, à cet égard, les idées de la chair et de l'esprit, des œuvres et de la foi, de la justification devant Dieu, même celle du Père céleste (*Bibl. Handw.* p. 348). Le Seigneur lui-même a dit : « Les scribes et les pharisiens sont assis dans la chaire de Moïse. Faites donc et observez tout ce qu'ils vous disent. » (Mat. XXIII, 2, 3). Paul n'avait pas honte de rappeler que, né de pharisien, il avait été lui-même pharisien (Act. XXIII, 26 ; XXVI, 5; Philip. III, 6). Et quelle gloire pour le pharisaïsme d'avoir pu fournir au Seigneur Jésus son grand apôtre des gentils ? Son éducation pharisienne, comme le dit Schlatter (*Bibl. Handw.* p. 698), ne rentrait-elle pas dans les préparations intimes, dont le fruit a été l'Epître aux Romains ?

Mais combien il s'en fallait cependant que dans la transformation spirituelle du peuple juif, qui trouva dans le pharisaïsme son expression la plus stricte, toutes les belles apparences fussent une vérité et en harmonie avec le fond même qui les portait et les produisait ! Le cœur de l'homme est désespérément malin, et le diable excelle à se déguiser en ange

ploie l'expression de Assidéens. Voir son *Essai sur les origines des partis sadducéen et pharisien*, Paris, 1883, p. 177-188.

de lumière, et à semer l'ivraie au milieu du bon grain. Il faut dire aussi que les pharisiens se trouvant face à face avec Jésus, obligé, par son œuvre même, de les combattre et tout d'abord de les apprécier, rencontrèrent en lui un juge dont la clairvoyance et la sainteté étaient incomparables. Sa lutte avec eux n'en rappelle pas moins en quelque manière Socrate et les sophistes, surtout Luther et le catholicisme romain, Pascal et le jésuitisme. — Mais comment caractériser en peu de mots ce qu'il y avait de mauvais et de dangereux dans le pharisaïsme? Bien que tout lecteur des Evangiles en ait quelque juste idée, il n'est point facile d'arriver à une formule un peu complète.

1° La tendance pharisaïque était entachée au plus haut degré d'intellectualisme, car il y avait en elle beaucoup plus de zèle pour connaître la Loi que pour l'accomplir. Une parole du Seigneur l'exprime énergiquement : « Faites donc et observez tout ce qu'ils vous disent, mais n'agissez pas selon leurs œuvres, car ils disent et ne font pas. 4) Ils lient de lourds et accablants fardeaux[1] qu'ils mettent sur les épaules des hommes, mais ils ne veulent pas les remuer du doigt. »

2° Dans l'étude même de la Loi, les scribes étaient beaucoup plus préoccupés de la lettre que du fond même, et ils s'exposaient ainsi aux plus étranges malentendus, à une déplorable matérialisation de la pensée divine. Par exemple, si la Loi disait des commandements de l'Eternel : « Tu les lieras comme un signe sur tes mains, et ils seront même comme des frontaux entre tes yeux » (Deut. VI, 8), on en concluait que l'Israélite devait porter sur un de ses bras et sur son front de petites bandes de parchemin où étaient écrits certains commandements! De là les phylactères de Mat. XXIII, 5.

3° Les explications des scribes se transmirent longtemps de bouche en bouche, elles formèrent peu à peu une abondante tradition orale, entourée d'une considération égale à celle dont jouissait le texte sacré lui-même[2]. Elle finit par former le

[1] Comme Oltramare. Segond : fardeaux pesants et difficiles à porter. — Mat. XXIII, 3, 4. Cp. XXI, 28-32 rapprochés du v. 23.

[2] Voir *Handw.*, p. 1188; *Bibl. Handw.*, p. 848; Montet, p. 232.

Talmud, et Jésus reprochait déjà aux pharisiens « d'annuler la parole de Dieu par leur tradition » (Mat. XV, 5).

4° La tendance pharisaïque était essentiellement légaliste, c'est-à-dire dominée tout entière par l'idée de la Loi et de la loi extérieure, écrite. Profondément différente, à cet égard, de l'enseignement des Prophètes, elle laissait trop sur l'arrière-plan l'idée de la grâce, telle qu'elle existait déjà sous l'Ancienne Alliance. Le rapport de l'Israélite avec Dieu apparaissait surtout comme un contrat, un marché. Il fallait mériter par les œuvres la grâce de Dieu, et ce point de vue ne restait pas dans les généralités, il descendait jusque dans les détails. « Toute œuvre doit avoir sa récompense ; sache que tout entre en ligne de compte ; la récompense est proportionnée à la peine. » Telles sont des maximes caractéristiques du judaïsme rabbinique. On allait jusqu'à croire que si Dieu avait donné au peuple d'Israël autant de commandements, c'était parce qu'il voulait lui donner une plus grande récompense (*Handw.* p. 1190). De là, Paul polémisant contre la doctrine du salut par les œuvres, et, précédemment, les Pharisiens si scandalisés par la miséricorde du Sauveur pour les péagers et les gens de mauvaise vie (Luc XV, VII, 38...).

5° De même que la loi de Dieu était considérée par le pharisien surtout dans sa lettre, c'est-à-dire à un point de vue essentiellement formaliste, ce qui était réclamé de l'Israélite était avant tout l'œuvre objective, l'acte extérieur, sur lequel on insistait tout autrement que sur le sentiment et la vie même. C'était l'antipode de la vie spontanée sous l'influence de l'Esprit de Dieu. Aussi Jésus disait-il aux pharisiens : « Ne jugez pas selon l'apparence, mais jugez selon la justice. » (Jean VII, 24.)

6° En fait, le pharisien faisait son choix parmi les préceptes de la Loi, et il le faisait en sacrifiant les grands commandements aux petits, les vraies lois morales et religieuses aux lois cérémoniales. Le Seigneur accusait les pharisiens de payer la dîme de la menthe, de l'aneth et du cumin, et de laisser ce qu'il y a de plus important dans la Loi : justice, miséricorde et fidélité, de couler le moucheron et d'avaler le chameau, de

nettoyer le dehors de la coupe et du plat, et d'être au dedans pleins de rapine et d'intempérance, de ressembler même à des sépulcres blanchis, beaux au dehors, et au dedans pleins d'ossements et de toute espèce d'impuretés. (Mat. XXIII, 23-27.)

7° Si le pharisien tendait ainsi à laisser dans l'ombre les grands commandements, d'autre part il renchérissait à maints égards sur les moindres. Sa fameuse devise était sous ce rapport de « faire une haie autour de la Loi, » de demander plus qu'elle, afin d'être bien sûr qu'on ne la violât pas[1]. Toute la vie du Juif, jusque dans ses moindres détails, tombait ainsi sous le coup du commandement précis, et la parole de Dieu était comme noyée sous un déluge d'ordonnances (Mat. XV, 1-9).

8° Quant au texte même de la parole de Dieu, s'il était gênant, on savait ingénieusement l'éluder, se mettre d'accord avec l'apparence du commandement, tout en le violant lui-même. Nous en verrons un exemple frappant à propos d'une des prescriptions du sabbat pharisaïque, et comment oublier qu'un des plus grands reproches adressés par le Seigneur aux Pharisiens était celui d'hypocrisie[2] ?

9° Au fond il y avait dans le pharisaïsme beaucoup d'orgueil et de propre justice devant Dieu, beaucoup de recherche de la gloire humaine, et de vanité. Qui ne se souvient de la parabole du pharisien et du péager (Luc XVIII, 9-14), et des reproches du Seigneur sur les prières faites de manière à être vu des hommes[3]?

Le pharisaïsme présentait donc dans son essence même un poignant contraste que Paul a vivement fait ressortir (Rom. II, 17-24) et où l'on a pu distinguer un but divin et des moyens charnels, mais n'y avait-il donc rien de charnel dans le but même qui était poursuivi? Quoi qu'il en soit, comment s'étonner des résultats auxquels les scribes ont été conduits ? Ils prétendaient rechercher avant tout la vérité en étudiant la Loi, l'exactitude dans la connaissance[4] était même leur idole, — et

[1] *Bibl. Handw.* p. 847. Montet, p. 230.

[2] Mat. XV, 7; XXIII, 13-15, 23, 25. Voir aussi les distinctions subtiles, j'allais dire jésuitiques, qui étaient faites pour le serment, entre le Temple et l'or du Temple, l'autel et l'offrande sur l'autel : Mat. XXIII, 16-22.

[3] Mat. VI, 5. Voir encore les v. 1, 2; XXIII, 5, etc.

[4] Act. XXII, 3 : *παρὰ τοὺς πόδας Γαμαλιὴλ πεπαιδευμένος κατὰ ἀκρίβειαν τοῦ*

saint Paul, qui d'ailleurs rend hommage à leur zèle, leur refuse la vraie connaissance, tandis que Jésus avait été jusqu'à les appeler des aveugles conducteurs d'aveugles ! Ils voulaient avant tout la loi de Dieu, et Jésus leur a reproché d'être sans loi [1] ! Ils voulaient avant tout le Royaume de Dieu, et Jésus leur a déclaré qu'ils n'entraient pas eux-mêmes dans le véritable et qu'ils n'y laissaient pas entrer les autres (Mat. XXIII, 13) ! Quel n'était pas leur amour pour Jérusalem, avec quelle ardeur n'attendaient-ils pas le Messie... et cependant le Messie, ils l'ont méconnu, même crucifié ! Quant à Jérusalem, n'ont-ils pas causé sa destruction [2] ?

B. Prescriptions sabbatiques.

Pour le sabbat, comme ailleurs, le pharisaïsme ne fit à certains égards que développer, et heureusement, les prescriptions de la Loi. Il le fit surtout pour le côté positif, moins en relief dans la Loi que le côté négatif. Comme le remarque Oehler (*Real. Encykl*[1]. XIII, p. 200), si la Loi était surtout négative et extérieure, elle l'était cependant par une haute pédagogie providentielle, et le peuple d'Israël devait être conduit par ses multiples expériences à arriver de lui-même et progressivement du négatif au positif et de l'extérieur à l'intérieur. — Le pharisaïsme était donc tout à fait dans la ligne du développement normal, quand il statuait que le sabbat devait être spécialement le jour de l'étude de la Loi, celui de la piété et de la méditation religieuse, en particulier celui du culte

πατρῷον νόμων. XXVI, 5 : *κατὰ τὴν ἀκριβεστάτην αἵρεσιν τῆς ἡμετέρας θρησκείας* Cp. *Guerre des Juifs*, II, 8, 14.

[1] Rom. X, 2 : *ζῆλον Θεοῦ ἔχουσιν, ἀλλ'οὐ κατ' ἐπίγνωσιν*. Segond : mais sans intelligence. Oltramare : mais un zèle mal éclairé. « Le terme composé *ἐπίγνωσις*, dit Godet, signifie plutôt le discernement, l'intelligence qui met le doigt sur la vraie nature du fait. Ils n'ont pas su discerner le vrai sens et la vraie portée de l'institution légale. » — Mat. XXIII, 16, 19, 24. Cp. Jean IX, 39-41. — Mat. XXIII, 28 : *μεστοί ὑποκρίσεως καὶ ἀνομίας*.

[2] Si les Chasidim étaient les ancêtres spirituels des Pharisiens, les Zélotes étaient bien les fils spirituels de ceux-ci : *Bibl. Handw.* p. 697; *Handw.* p. 1192. — Le nom même de Pharisien apparaît pour la première fois au temps de Jean Hyrcan, de 135 à 105 avant Jésus-Christ. *Handw.* p. 1192.

dans les synagogues, qui consistait en prières, chants, lecture et explication des Ecritures. En fait, on peut dire que le germe de cet heureux emploi du sabbat était déjà dans les réunions d'édification qui se tenaient dans le Royaume d'Israël autour des prophètes (2 Rois IV, 23), et l'union intime du sabbat et du culte de la synagogue, qui s'établit toujours plus dans l'exil, ressort abondamment des Evangiles et du livre des Actes (Marc I, 21 ; VI, 2 ; Luc IV, 16, 31 ; VI, 6 ; XIII, 10 ; Actes XIII, 14, 27, 44 ; XV, 21 ; XVI, 13 ; XVII, 2 ; XVIII, 4).

Nous venons de parler du sabbat pharisaïque dans le sens large, et, dans ce sens, nous lui avons rattaché le développement normal positif du sabbat, qui apparaît surtout depuis l'exil. Toutefois, comme ce développement était évidemment dans l'esprit du sabbat mosaïque et avait été déjà inauguré par les prophètes postérieurs à Moïse, pour être à la fois plus exact et mieux compris, nous emploierons dorénavant l'expression de sabbat pharisaïque dans un sens strict et simplement défavorable. Ce sera donc pour nous le sabbat tel qu'il est devenu sous l'influence du pharisaïsme lui-même, de ses tendances propres et caractéristiques, c'est-à-dire toujours plus excessif et formaliste, toujours plus chargé et comme étouffé de prescriptions négatives et restrictives.

La première manifestation éclatante du sabbat pharisaïque eut lieu lors des persécutions d'Antiochus Epiphane et dans des circonstances fort honorables pour les Juifs. Ces persécutions étaient dirigées en particulier contre l'observation du sabbat. « Alors le roi envoya à Jérusalem et aux villes de Juda, est-il dit *1 Mac.* I, 43 (cp. *2 Mac.* VI, 6), par les mains de messagers, des ordres portant qu'ils eussent à suivre les lois étrangères de la terre, qu'ils empêchassent les holocaustes, les sacrifices et les libations dans le Sanctuaire, qu'ils profanassent le sabbat et les fêtes solennelles, etc.. » De là, le soulèvement national sous la direction de Mattathias. Parmi les Israélites retirés dans les cavernes du désert se trouvaient un grand nombre d'hommes, de femmes et d'enfants, qui appartenaient au parti des Chasidim. Poursuivis par les soldats d'Antiochus et attaqués un jour de sabbat, ils n'opposèrent

aucune résistance et un millier d'entre eux se laissèrent massacrer [1]. A cette nouvelle, Mattathias et ses compagnons décidèrent de ne pas se laisser arrêter par le sabbat pour repousser une attaque, mais de ne jamais prendre l'offensive en ce jour; et cette décision devint une loi qui fut assez généralement suivie. Lors du siège de Jérusalem par Pompée, les Juifs laissèrent même les Romains construire aux jours de sabbat une terrasse, au moyen de laquelle l'assaut put être donné au Temple [2]. Par contre, plus d'une fois ils tirèrent parti, pour quelque ruse de guerre, de l'opinion qu'on avait de leur fidèle observation du saint jour. Quand ils devaient servir des princes étrangers, cette observation les mettait souvent en contradiction avec leurs devoirs de soldats. Il en résulta parfois une exemption du service militaire, mais parfois aussi un motif ou un prétexte de persécution. La Mischna interdit généralement tout port d'armes le sabbat [3].

Mais passons à quelques autres prescriptions sabbatiques du judaïsme postérieur, dont la plupart étaient déjà suivies au temps du Seigneur. Ce sujet a été étudié avec beaucoup de soin par Oehler, qui indique les sources rabbiniques (*Real. Encykl.*[1] XIII, p. 201-204).

Le sabbat ne commençait qu'après le coucher du soleil, mais l'intervalle compris dans « le jour de la préparation, » c'est-à-dire le vendredi, entre le moment où le soleil baissait et celui où il se couchait, se nommait « le soir du sabbat. » Déjà dans les dernières heures du vendredi, on ne devait entreprendre aucun travail dont la continuation pût entraîner à entamer le sabbat, en particulier aucun travail juridique. Aussi un édit d'Auguste permettait-il aux Juifs « de ne pas fournir de cautions le sabbat ou le jour de la préparation depuis la 9me heure, » c'est-à-dire depuis 3 heures de l'après-midi. Un des plus importants préparatifs à faire avant le jour sacré, était l'allumage des lumières, dont parle Sénèque lui-

[1] *1 Mac.* II, 29-38. Cp. *2 Mac.* VI, 11 ; *Antiq.* XII, 6, 2.

[2] *2 Mac.* XV, 1 ; *Antiq.* XIII, 12, 4 ; XVIII, 9, 2. — XIV, 4,2.

[3] *Guerre des Juifs*, II, 19, 2 ; IV, 2, 3.— *2 Mac.* XV, 1-5. — *Antiq.* XII, 10, 12. — XVIII, 3, 5. — *Real-Encykl.*[1] XIII, p. 201.

même[1]. On prétendait que d'après Ex. XXXV, 2 il n'était pas permis d'allumer quoi que ce fût en ce jour. — Il était dit aussi : « On ne peut le vendredi près du commencement du sabbat sortir avec une aiguille à coudre ou une plume à écrire, car on pourrait oublier de déposer ces objets à l'entrée de ce jour. Chacun doit donc alors fouiller ses poches, afin qu'il n'y reste rien qu'on ne puisse emporter au sabbat. » Il fallait en particulier déposer sa bourse.

Quant à la célébration même du sabbat, tout ce que la Loi prescrivait dans le Sanctuaire devait naturellement être accompli (cp. Mat. XII, 5) ; cependant la régle générale était de faire déjà « le soir du sabbat » tout ce qui pouvait l'être. — La circoncision était permise (Jean VII, 22), mais plusieurs la renvoyaient à la fin du sabbat. — On pouvait nourrir et abreuver bétail et volatiles (Luc XIII, 15), sauf quelques réserves. — 39 travaux « principaux » étaient interdits, de même que les travaux « dérivés » qui s'y rattachaient. Parmi les 1ers figuraient l'action de faire ou de défaire un nœud, celle de coudre 2 points ou de les découdre pour les recoudre, celle d'écrire 2 lettres alphabétiques ou de les effacer pour les écrire de nouveau, celle d'éteindre du feu ou de transporter un objet d'un « domaine » dans un autre.

Mat. XII, 2 et Jean V, 10 montrent que cette micrologie était pratiquée par les Pharisiens à l'époque du Seigneur. La défense de broyer des épis pouvait être rattachée à celle de moissonner, et c'est ce que fait en effet Maimonide (Bleek, *Synopt. Erklärung*, I, p. 472). Le transport d'un lit tombait sous le coup de la dernière des prescriptions rabbiniques ci-dessus mentionnées. On la déduisait de Jér. XVII, 21, 24, en y reliant un nombre infini de déterminations. On distinguait en particulier les *domaines* suivant qu'ils étaient publics ou privés, et il était interdit de transporter un objet d'un domaine public dans un domaine privé ou vice versâ. Mais il y avait des moyens d'esquiver la prescription dans certains cas dif-

[1] *Antiq.* XVI, 6,2. Il y a ἐγγύας μὴ ὁμολογεῖν. Bourgoing traduit : se trouver en jugement, Whiston : to go before any judge. — *Ep.* 95. Cp. vol. I, p. 220 note.

ficiles, en réunissant plusieurs domaines en un seul, par exemple, les maisons d'une rue : il suffisait alors de placer au bon endroit une poutre transversale, un fil métallique ou simplement une corde (*Handw.* p. 1189).

Relativement au soin des malades, d'après Mat. XII, 10, les pharisiens demandent à Jésus, pour l'éprouver, s'il est permis de faire une guérison le jour du sabbat, et, dans Luc XIV, 3, Jésus leur adresse la même question, restée sans réponse. Certains rabbins interdisaient, par exemple, de remettre une jambe cassée ou un membre foulé. D'autres cependant posaient en principe que tout danger de mort suspendait le sabbat. Ainsi s'explique comment, d'après Marc I, 32, on apportait à Jésus après le coucher du soleil, qui terminait un sabbat, des malades dont la vie n'était sans doute pas immédiatement en péril. Selon l'école de Schammaï, plus stricte que celle de Hillel, il n'était pas même permis, au jour du sabbat, de consoler les malades[1].

Jésus pouvait dire à ses contemporains (Mat. XII, 11) : « Lequel de vous s'il n'a qu'une brebis et qu'elle tombe dans une fosse le jour du sabbat, ne s'en saisira pour l'en retirer? » Mais la Gémara n'aurait peut-être pas fait cette concession, car, d'après elle, si une bête est tombée dans une fosse, on doit mettre sous sa tête de la paille ou un coussin et voir si elle cherche à s'aider elle-même ; puis, dans le cas où elle ne le ferait pas, la laisser dans la fosse jusqu'à la fin du sabbat, mais en lui donnant de la pâture.

On sait que le nombre de pas permis le sabbat avait été compté ; il en était même résulté une mesure de distance, dite le *chemin du sabbat*. L'expression est employée Act. I, 12 pour la distance entre Jérusalem et le Mont des Oliviers. Cette mesure était de 2000 coudées, probablement à cause de la distance présumée entre le Tabernacle et le point le plus extérieur du camp d'Israël. Mais si un voyage un peu prolongé était nécessaire, il y avait moyen de s'arranger avec la prescription rabbinique. Il fallait dans ce but déposer quelque part

[1] Bleek *Synopt.* I, p. 478. D'après Montet p. 234, Schammaï disait aussi: » Depuis le premier jour de la semaine songe au sabbat. »

en deçà des 2000 coudées, de la nourriture, en manger une partie et enterrer le reste. Dès lors, comme on était censé domicilié en cet endroit, on pouvait en repartir pour parcourir un nouveau chemin du sabbat, et ainsi de suite[1].

Malgré tout ce que pouvaient avoir de gênant ces prescriptions pharisaïques, le sabbat n'en était pas moins un jour de joie. Le jeûne y était interdit, on portait des habits de fête, la table, qui devait rester toujours garnie, devait être abondamment pourvue pour le manger et le boire, et on aimait à y inviter des amis (Luc XIV, 1). Dans les écoles, l'enseignement, il est vrai, n'était pas suspendu ce jour-là, mais on ne devait y entamer aucun nouveau sujet, afin d'éviter aux enfants un surcroît d'attention, préjudiciable à la digestion d'un copieux repas. —

Mais le moment est venu de rechercher directement ce que fit le Seigneur à l'égard du sabbat pharisaïque, du sabbat mosaïque et même du sabbat primitif.

[1] *Real-Encykl.* XIII, p. 204. *Handw.* p. 1316. Montet p. 239. D'après *Les Sentiers d'Israël*, du Dr Caul, trad. par Oster, Paris 1842, p. 264.., des compromis analogues seraient toujours en vigueur. « Que de fois, dit-il, n'avons-nous pas vu des juifs avec des mouchoirs liés autour de leurs genoux a l'instar d'une ceinture, car ceci est permis, tandis que les porter dans la poche est un crime capital! — Nous connaissions un juif qui, se promenant un jour de sabbat, fut accosté par un mendiant chrétien. Il porta la main à sa poche et en tira une petite pièce qu'il donna à ce pauvre. Plusieurs talmudistes l'ayant aperçu, il en fut vertement réprimandé pour sa profanation du sabbat. Craignant de perdre son crédit et recherchant à cette époque plutôt l'approbation des hommes que celle qui vient de Dieu, il se défendit au plus fort en disant qu'il avait par inadvertance mis cet argent dans sa poche, mais que l'ayant remarqué au moment où le pauvre venait lui demander l'aumône, il avait sur-le-champ saisi cette occasion pour se débarrasser d'une charge qu'il était illégitime de porter. Les talmudistes trouvèrent cette réponse satisfaisante, et la colère fit place à une profonde admiration de sa piété. »

SECONDE PARTIE

LE DIMANCHE OU LE JOUR DU SEIGNEUR

SELON LA NOUVELLE ALLIANCE

Nous voudrions examiner d'abord ce que fit et enseigna le Seigneur Jésus à l'égard du sabbat, tel qu'il le trouva pratiqué par ses compatriotes, comment ensuite il jeta les fondements de l'institution du dimanche, puis comment cette institution s'éleva progressivement dans la période apostolique et immédiatement après.

PREMIÈRE SECTION

Le Seigneur Jésus.

PREMIER ARTICLE

Conduite et enseignement du Seigneur a l'égard du sabbat

Le Seigneur, qui voulait accomplir la Loi et « toute justice » (Gal. IV, 4; Mat. III, 15), observa lui-même le sabbat, dont il appréciait pleinement le bienfait. Il avait coutume non seulement d'assister en ce jour au culte de la synagogue, mais encore d'y prendre une part active, ce qu'il pouvait facilement grâce aux principes très larges de ce culte (Luc IV, 16-28; Marc I, 21; VI, 2; Luc VI, 6; XIII, 10). Dans le premier de ces passages, du plus haut intérêt, il est dit d'abord vers. 16: « Il

se rendit à Nazareth, où il avait été élevé, et, *selon sa coutume*, il entra dans la synagogue le jour du sabbat. » Ce devait être peu après le commencement de son ministère messianique en Galilée et l'emprisonnement de Jean-Baptiste [1]. *Selon sa coutume*, c'est-à-dire, semble-t-il, non pas seulement depuis son baptême, mais dès le temps de sa jeunesse passée à Nazareth. Nous le voyons ensuite se lever pour faire la lecture, on lui remet le rouleau d'Esaïe et, l'ayant déroulé, il lit LXI, 1-2 *a*. « 20) Ensuite il roula le livre, le remit au serviteur et s'assit. Tous ceux qui se trouvaient dans la synagogue, avaient les yeux fixés sur lui. 21) Alors il commença à leur dire : Aujourd'hui cette parole de l'Ecriture que vous venez d'entendre est accomplie. »

Peu de jours avant sa mort, le Seigneur dit à ses disciples (Mat XXIV, 20), en leur annonçant la ruine de Jérusalem et en leur commandant de la quitter en toute hâte à l'approche des aigles romaines : « Priez que votre fuite n'arrive pas en hiver ni *en un jour de sabbat* [2]. » Il prévoyait donc que les chrétiens de Jérusalem célébreraient encore le sabbat et même plus ou moins le sabbat pharisaïque. Toutefois, comme l'observe Meyer, « ce μηδὲ σαββάτῳ n'est point en contradiction avec les idées libérales (*freisinnigen*) de Jésus lui-même sur le sabbat (Mat. XII, 1.. ; Jean V, 17 ; VII, 22) ; car Jésus parlait alors au point de vue de ses disciples, avant leur développement postérieur (Rom. XIV, 5 ; Col. II, 16). »

Il s'en faut, en effet, de beaucoup que le Seigneur ait par sa conduite et son enseignement simplement adhéré au sabbat tel qu'il était alors pratiqué. Au nom même du sabbat mosaïque bien compris, il s'opposa très énergiquement en actes et en paroles au sabbat pharisaïque dans le sens strict du mot, et ce fut même un des principaux motifs pour lesquels les pharisiens ne tardèrent pas à conspirer sa mort. En outre, il fit clairement entendre qu'il était au-dessus du sabbat mosaïque lui-même, qu'il en était le maître et pouvait en conséquence le

[1] Vers. 14, 15, 23. — Mat. 4 : 12, 13 ; Marc 1 : 14.

[2] Vers. 15-21. Cp. Marc 13 : 14-19 ; Luc 21 : 20-24. Dans Marc 13 : 18, il y a seulement : en hiver.

modifier à son gré. Cette double thèse ressortira facilement de l'examen de quelques textes des Evangiles.

Le premier miracle que le Seigneur fut conduit à faire un jour de sabbat ne souleva nulle opposition. S'il y avait là des pharisiens, ils durent être stupéfaits comme tous les autres. C'était au début du ministère galiléen, très peu après la guérison racontée Jean IV, 43-54 et peu avant la visite du Seigneur à Nazareth, dont nous avons parlé. Il enseignait dans une synagogue de Capernaum [1]. Tous ceux qui l'entendaient « étaient stupéfaits de son enseignement, car il les enseignait comme ayant autorité et non pas comme les scribes » (vers. 22). Et comme un des assistants qui « avait un esprit impur, » venait de s'écrier : « Qu'y a-t-il entre nous et toi, Jésus de Nazareth? Tu es venu pour nous perdre. Je sais qui tu es, le Saint de Dieu! — Tais-toi et sors de cet homme, » dit Jésus (vers. 25), en réprimandant l'esprit impur ; et celui-ci, après avoir jeté le possédé dans de violentes convulsions, sortit de lui. 27) « Tous furent dans l'épouvante, de sorte qu'ils se demandaient les uns aux autres : Qu'est-ce que ceci? Une nouvelle doctrine avec autorité! Il commande même aux esprits impurs, et ils lui obéissent! 28) Et sa renommée se répandit aussitôt dans tous les lieux environnants de la Galilée [2]. »

Quelque temps après, Jésus avait déjà scandalisé les pharisiens, soit en s'attribuant le pouvoir de pardonner les péchés, soit en faisant bon accueil aux publicains et aux gens de mauvaise vie, soit en laissant ses disciples ne pas jeûner comme les pharisiens et les disciples du Précurseur [3]. Un jour de sabbat, il traversait des champs de blé, lorsque ses disciples arrachèrent

[1] Marc 1 : 21-28. Cp. Luc 4 : 31-37.

[2] Vers. 22. *ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ*. Segond : frappés de sa doctrine J'ai traduit comme Rilliet.—On peut aussi traduire *ὡς ἐξουσίαν ἔχων* par : avec puissance, comme le font Meyer, Bleek, Klostermann, Grimm. Le mot *ἐξουσία* a les deux sens. — Vers. 25. *ἐπετίμησε*. Segond : le menaça, en disant. — Vers. 27. *ἐθαμβήθησαν*. Segond : furent saisis de stupeur. J'ai traduit comme Rilliet. — Ou : un enseignement nouveau avec puissance! *Διδαχὴ καινὴ κατ' ἐξουσίαν*.

[3] Marc 2 : 3-22 ; Luc 5 : 17-39 ; Mat. 9 : 1-17.

quelques épis pour apaiser leur faim [1]. Des pharisiens demandèrent aussitôt au Seigneur pourquoi ses disciples violaient ainsi le sabbat, et il leur répondit [2] : « N'avez-vous jamais lu ce que fit David, lorsqu'il fut dans la nécessité et qu'il eut faim, lui et ceux qui étaient avec lui, comment il entra dans la maison de Dieu du temps du grand-prêtre Abiathar et mangea les pains de proposition, qu'il n'est permis qu'aux prêtres de manger, et en donna même à ceux qui étaient avec lui? » Le Seigneur montrait par là que les prescriptions légales n'étaient pas tellement strictes qu'elles ne pussent admettre aucune exception, puisqu'elles avaient été violées par le pieux David se trouvant dans la détresse avec ses compagnons. — D'après Mat. XII, 5, le Seigneur ajouta: « Ou n'avez-vous pas lu que les jours de sabbat, les prêtres violent le sabbat dans le Temple (en offrant les sacrifices du jour Nomb. XXVIII, 9, 10), sans se rendre coupables? 6) Or je vous le dis, *il y a ici quelque chose de plus grand que le temple.* 7) Si vous saviez ce que signifie: Je prends plaisir à la miséricorde et non aux sacrifices (Osée VI, 6), vous n'auriez pas condamné des innocents. » Le Seigneur alléguait ainsi un nouvel exemple, tiré de la liberté avec laquelle les prêtres mêmes observaient la Loi selon ses propres prescriptions. Mais cet exemple, qui se rapportait directement au sabbat, avait encore une autre portée. Les scribes justifiaient cette violation accoutumée du sabbat, en expliquant que le Sanctuaire est supérieur au sabbat, qu'il le domine et en tient lieu, qu'il n'y a point de sabbat dans le Sanctuaire [3]. Or le Seigneur ne craint pas de s'appliquer ce même principe pour défendre ses disciples, et il prononce cette étonnante parole : *Or je vous le dis, il y a ici quelque chose de plus grand que le Temple.* Puis il rappelle une déclaration de l'Eternel réclamant de ses adorateurs la miséricorde et la charité fraternelle plutôt que des actes cérémoniaux, tels que les sacrifices. Si les pharisiens s'en étaient souvenus, ils

[1] Marc 2 : 23-28 ; Luc 6 : 1-4 ; Mat. 12 : 1-4.

[2] Nous suivrons ici Marc, mais en ajoutant trois versets transmis par Matthieu seul.

[3] *Real-Encykl.*[3], XIII, p. 202 ; *Handw.*, p. 1311.

n'auraient point condamné les disciples. — D'après Marc (vers. 27), le Seigneur émit ensuite cette parole si lumineuse et si importante dans toute sa simplicité : *Le sabbat a été fait pour l'homme, et non l'homme pour le sabbat ;* puis il revint encore (v. 28) sur ses propres rapports avec le sabbat, en prononçant cette troisième grande parole, prophétique au plus haut degré : *de sorte que le Fils de l'homme est maître même du sabbat*[1]. Jésus, en se désignant, ici et ailleurs, comme le Fils de l'homme, ne se désignait pas simplement comme homme, ni même comme homme parfait, mais comme Messie, comme homme revêtu de la gloire divine[2]. Evidemment, dans ces paroles du Seigneur, il ne s'agit pas seulement du sabbat pharisaïque, mais du sabbat mosaïque tout au moins. Et en effet dans Marc II, 27, où la forme est si générale et si simplement humaine, c'est le sabbat primitif qui semble lui-même visé. Dès lors il doit tomber, lui aussi, sous le coup du mot final : *Le Fils de l'homme est maître du sabbat*, et ce mot acquiert ainsi toute son incomparable grandeur.

Peu de temps après, en un autre sabbat, Jésus était de nouveau dans la synagogue de Capernaüm[3]. Il y trouva un homme qui « avait la main sèche », et les pharisiens observaient Jésus pour voir ce qu'il ferait. « Mais Jésus connaissait leurs pensées (Luc VI, 8), et il dit à l'homme qui avait la main sèche : Lève-toi, là au milieu. Puis il leur dit : Est-il permis, le jour du sabbat, de faire du bien ou de faire du mal, de sauver une per-

[1] Ὥστε κύριός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ σαββάτου. Luc de même, sauf ὅτι au lieu de ὥστε. Mat. : Κύριος γάρ ἐστι τοῦ σαββάτου.

[2] Selon nous, c'est à Dan. 7 : 13, 14 que se rattache, tout au moins principalement, cette expression que Jésus s'appliqua si souvent. Elle le désigne avant tout comme Messie, comme le Roi du royaume éternel et universel qui devait succéder aux 4 monarchies essentiellement humaines signalées par Daniel, et qui apparut au prophète comme un *fils de l'homme venant sur les nuées du ciel*, c'est-à-dire entouré d'une gloire divine.

[3] Luc 6 : 6 : « Il arriva un autre jour du sabbat que Jésus entra dans la synagogue. » Marc 3 : 4 : « Jésus entra de nouveau dans la synagogue. » Mat. 12 : 9 : « Jésus, étant parti de là, entra dans leur synagogue. » Neander (*Leben Jesù*[3], p. 325) : vraisemblablement à Capernaum. De même Bleek, *Synopt. Erklär.*, I, p. 477. Pour ce récit nous suivrons encore surtout Marc (3 : 1-7).

sonne ou de la tuer? » La question ainsi posée aurait pu susciter une réplique raisonnable de la part des pharisiens, leur suggérer la réserve d'un cas extrême, d'une alternative de vie ou de mort. Mais le terrain était dangereux; les pharisiens, n'osant s'y aventurer, « gardèrent le silence[1]. Alors, promenant ses regards sur eux avec indignation, et en même temps affligé de l'endurcissement de leur cœur, il dit à l'homme: Etends ta main. Il l'étendit et sa main fut guérie. Les pharisiens sortirent et aussitôt ils se consultèrent avec les Hérodiens sur les moyens de le faire périr, » tandis que Jésus, suivi d'une grande multitude, se retirait avec ses disciples sur les bords du lac de Génésareth[2]. - La soudaine interpellation d'un démoniaque avait appelé Jésus à faire sa première guérison *sabbatique*, ici le Seigneur est en présence de l'hostilité des pharisiens. Il se défend en prenant en quelque sorte l'offensive. C'est lui qui va au-devant du malade, il le fait se lever, se tenir au milieu de l'assemblée, mais il interroge lui-même les pharisiens sur ce qu'il est permis ou non de faire le jour de sabbat, et, sur leur silence de mauvais aloi, il opère la guérison.

Jean V nous mène un peu plus loin dans la vie du Seigneur. Il est à Jérusalem pour une « fête des Juifs », qui paraît avoir été celle de Purim (février-mars). Il guérit à la piscine de Béthesda un homme malade depuis 38 ans, en disant: « Lève-toi, prends ton lit et marche. Aussitôt cet homme fut guéri et marcha. V. 10) C'était un jour de sabbat. Les Juifs dirent donc à celui qui avait été guéri: C'est le sabbat; il ne t'est pas permis d'emporter ton lit. 11) Il leur répondit: Celui qui m'a guéri, m'a dit: Prends ton lit et marche. 12) Ils lui demandèrent » qui c'était. Mais l'ancien malade ne le savait pas. « car Jésus avait disparu de la foule.. 14) Depuis, Jésus le trouva dans le temple

[1] Selon Mat. 12: 11, Jésus aurait dit alors: « Lequel d'entre vous, s'il n'a qu'une brebis et qu'elle tombe dans une fosse le jour du sabbat, ne la saisira pas pour l'en retirer? Combien un homme ne vaut-il pas plus qu'une brebis? »

[2] Luc 6: 11: « Ils furent remplis de fureur et ils se consultèrent sur ce qu'ils feraient à Jésus. » Mat. 12: 14, 15: « Les pharisiens sortirent et ils se consultèrent sur les moyens de le faire périr. Mais Jésus, l'ayant su, s'éloigna de ce lieu. »

et lui dit : voici tu as été guéri ; ne pèche plus.. 15) Cet homme s'en alla et annonça aux Juifs que c'était Jésus qui l'avait guéri. 16) C'est pourquoi les Juifs poursuivaient Jésus, parce qu'il faisait ces œuvres le jour du sabbat[1]. 17) Mais Jésus répondit : Mon Père continue d'agir en ce moment même, et moi j'agis aussi[2]. 18) A cause de cela, les Juifs cherchaient encore plus à le faire mourir, non seulement parce qu'il violait le sabbat, mais encore parce qu'il appelait Dieu son propre père, se faisant lui-même égal à Dieu. » Jusqu'ici, dans cette nouvelle discussion sur le sabbat, Jésus, pour justifier sa conduite, n'avait fait que relever, dans le v. 17, son rapport tout unique avec le Père céleste, comme il l'avait déjà fait, d'après Mat. XII, 5, 6 ; Marc II, 28 et parallèles. Mais il ne s'en tint pas là dans ce qu'il dit quelques mois après sur cette même guérison de Béthesda.

Après la fête de Purim, il avait regagné la Galilée et il s'y trouvait lors de la seconde Pâque de son ministère (Jean VI, 4) ; mais revenu incognito à Jérusalem pour la fête des Tabernacles, il y fit bientôt reconnaître sa présence. Vers le milieu de la fête, il fut conduit à dire aux Juifs (Jean VII, 18) : « Celui qui parle de son chef cherche sa propre gloire, mais celui qui cherche la gloire de celui qui l'a envoyé, celui-là est vrai et il n'y a point d'injustice en lui.. 20) Moïse ne vous a-t-il pas donné la loi ? Et nul de vous n'observe la loi[3]. Pourquoi cherchez-vous à me faire mourir ? 21) J'ai fait une œuvre et vous en êtes tous étonnés. 22) Moïse vous a donné la circoncision, — non qu'elle vienne de Moïse, car elle vient des patriarches,

[1] « L'imparfait *ἐποίει*, *il faisait*, exprime malignement que la violation du sabbat est passée chez lui à l'état de principe ; il est coutumier du fait. » Godet.

[2] *Ὁ Πατήρ μου ἕως ἀρτι ἐργάζεται, κἀγὼ ἐργάζομαι.* Segond : opère jusqu'à présent. Oltramare : agit continuellement. Rilliet et Bonnet : travaille jusqu'à maintenant. Godet : A chaque instant où mon Père agit, j'agis aussi. Meyer : ist bis diesen Augenblick in Wirksamkeit. Grimm : *ad hoc usque tempus.*

[3] Comme le remarque Godet, Jésus, en disant cela, semble avoir spécialement en vue les violations apparentes du sabbat que les Juifs commettaient eux-mêmes par obéissance à la Loi.

— et vous circoncisez un homme le jour du sabbat. 23) Si un homme reçoit la circoncision le jour du sabbat, afin que la loi de Moïse ne soit pas violée (Gen. XVII, 12 ; Lév. XII, 3), pourquoi vous irritez-vous contre moi de ce que j'ai guéri un homme tout entier le jour du sabbat? 24) Ne jugez pas selon l'apparence, mais jugez selon la justice. » Ici le Seigneur ne combat que l'observation pharisaïque. D'une part, il rappelle aux Juifs qu'eux-mêmes, par respect pour la Loi, circoncisaient leurs enfants le jour du sabbat, si c'était le huitième jour après la naissance, et il en conclut que lui aussi ne violait pas la Loi en guérissant un homme ce même jour. D'autre part, il formule cette règle aussi éminemment morale que contraire à tout formalisme légal : *Ne jugez pas selon l'apparence, mais jugez selon la justice.*

Peu après, les chefs des prêtres et les pharisiens, voyant les bonnes dispositions de la foule pour le Seigneur, envoyèrent des huissiers pour le saisir, mais ceux-ci revinrent sans avoir osé le faire, et Jésus resta quelques jours encore à Jérusalem après la fête des Tabernacles. Il venait d'échapper à la lapidation en se cachant (Jean VIII, 59), quand il guérit un aveugle de naissance, après avoir fait de la boue avec sa salive, lui avoir appliqué cette boue sur les yeux et lui avoir enjoint d'aller se laver au réservoir de Siloë (Jean IX, 6..). « 14) Or c'était un jour de sabbat que Jésus avait fait de la boue et lui avait ouvert les yeux. 15) A leur tour les pharisiens aussi lui demandèrent comment il avait recouvré la vue. Et il leur dit : Il a appliqué de la boue sur mes yeux, je me suis lavé et je vois. 16) Sur quoi les pharisiens dirent : Cet homme ne vient pas de Dieu, car il n'observe pas le sabbat. D'autres dirent : Comment un homme pécheur peut-il faire de tels miracles? Et il y eut une division parmi eux. » — « Les mots : *Il avait fait de la boue*, dit M. Godet (1re édit. p. 262), sont finement ajoutés (v. 14) pour faire ressortir dans le miracle le travail antisabbatique. Renan dit de Jésus (p. 226) : « Il violait ouvertement le sabbat. » Nous avons déjà fait voir qu'il n'en est rien (p. 363 et 367) ; dans ce cas, comme dans celui du ch. V, Jésus avait foulé aux pieds non le sabbat mosaïque, mais sa caricature pharisaïque. »

Nous retrouvons Jésus à Jérusalem en décembre, lors de la fête de la Dédicace, « et les Juifs prirent de nouveau des pierres pour le lapider (Jean X, 13). 32) Jésus leur dit : Je vous ai fait voir plusieurs bonnes œuvres venant de mon Père : pour laquelle me lapidez-vous? 33) Les Juifs lui répondirent : Ce n'est pas pour une bonne œuvre que nous te lapidons, mais pour un blasphème, et parce que toi, qui es un homme, tu te fais Dieu. 34. Jésus leur répondit :.. 37) Si je ne fais pas les œuvres de mon Père, ne me croyez pas. 38) Mais si je les fais, quand même vous ne me croiriez point, croyez a ces œuvres, afin que vous reconnaissiez que le Père est en moi et que je suis dans le Père. 39) Là-dessus, ils cherchèrent à le saisir ; mais il s'échappa de leurs mains. » Ces versets montrent encore le rôle considérable que les deux miracles sabbatiques accomplis par Jésus à Jérusalem jouèrent dans l'hostilité dont il y fut toujours plus l'objet. Ce qui s'était préparé sur les bords du lac de Génézareth devait se consommer dans la cité qui tuait les prophètes.

Les deux autres fragments de nos Evangiles où il est encore question de la conduite du Seigneur au sujet du sabbat, sont deux nouveaux récits de guérisons miraculeuses, et on y retrouve surtout l'énergique protestation du Seigneur contre le sabbat pharisaïque. Ces deux récits de Luc (XIII, 10-17 ; XIV, 1-6) lui appartiennent exclusivement et font partie de la section comprise entre IX, 51 et XVIII, 15, qui a peu de parallèles dans les autres Evangiles et se rapporte aux 6 à 7 mois qui s'écoulèrent entre la fête des Tabernacles, dont il est parlé Jean VII, 1 — X, 21, et la fête de Pâques dans laquelle le Seigneur fut mis à mort. On y voit Jésus revenir de la Galilée et se rapprocher lentement, et en évangélisant, de Jérusalem. Nous pensons aussi, comme Godet[1] que la visite faite par Jésus à Marthe et Marie (Luc X, 38-42) correspond au court séjour qu'il fit en Judée lors de la fête de la Dédicace, pendant que les soixante-dix disciples exécutaient leur mission préparatoire (Luc IX).

Luc XIII, 10 : « Jésus enseignait dans une des synagogues le

[1] *Evang. selon saint Luc*[1], II, p. 7..., 52.

jour du sabbat. 11) Et voici il y avait là une femme possédée d'un esprit qui la rendait infirme depuis 18 ans; elle était courbée et ne pouvait aucunement se redresser. 12) Lorsqu'il la vit, Jésus lui adressa la parole et lui dit: Femme, tu es délivrée de ton infirmité. 13) Et il lui imposa les mains. A l'instant elle se redressa et glorifia Dieu. 14) Mais le chef de la synagogue, indigné de ce que Jésus avait opéré cette guérison un jour de sabbat, dit à la foule : Il y a six jours pour travailler; venez donc vous faire guérir ces jours-là, et non pas le jour du sabbat. 15) Hypocrites, lui répondit le Seigneur, est-ce que chacun de vous, le jour du sabbat, ne détache pas de la crèche son bœuf ou son âne, pour le mener boire? 16) Et cette femme, qui est une fille d'Abraham et que Satan tenait liée depuis 18 ans, ne fallait-il pas la délier de cette chaîne le jour du sabbat? 17) Tandis qu'il parlait ainsi, tous ses adversaires étaient confus, et la foule se réjouissait de toutes les choses merveilleuses qu'il faisait. »

La guérison racontée dans le second fragment (XIV, 1-6), est opérée dans la maison d'un des chefs des pharisiens, où Jésus avait été invité à un nombreux banquet de sabbat. Le ton du récit et les paroles de Jésus pendant le repas (v. 7-24), montrent qu'il n'était point alors en face d'une opposition proprement hostile. « Jésus étant entré un jour de sabbat dans la maison d'un des chefs des pharisiens, pour prendre un repas, les pharisiens l'observaient. 2) Et voici, un homme hydropique était devant lui. 3) Jésus prit la parole et dit aux docteurs de la Loi et aux pharisiens : Est-il permis, ou non, de faire une guérison le jour du sabbat? Ils gardèrent le silence. 4) Alors Jésus avança la main vers cet homme, le guérit et le renvoya. 5) Puis il leur dit : Lequel de vous, si son fils ou son bœuf tombe dans un puits, ne l'en retirera pas aussitôt le jour du sabbat[1]? 6) Et ils ne purent rien répondre à cela. »

En résumé, 1° le Seigneur avait lui-même fidèlement observé le sabbat mosaïque. 2° Il avait énergiquement protesté contre le

[1] Cette parole a beaucoup de rapport avec celle de Mat. 12 : 11, à propos de la guérison de l'homme à la main sèche ; mais elles ne sont point identiques et elles ont très bien pu être prononcées toutes les deux.

sabbat pharisaïque. 3° Il avait fait entendre qu'il était lui-même supérieur au Temple de Jérusalem et que le service de sa personne avait, en conséquence, plus encore que celui du Sanctuaire, le droit de suspendre l'observation du sabbat mosaïque. 4° Il s'était déclaré, comme Fils de l'homme, maître même du sabbat en général. 5° Sa conduite et ses paroles au sujet du sabbat furent une des causes principales de l'hostilité qui finit par le crucifier, mais, par cela même, elles rentrent à un haut degré dans le témoignage qu'il rendit à la vérité et scella de son sang.

Joignons à ces conclusions une remarque d'Orelli[1], qui du reste peut être rattachée à la protestation du Seigneur contre le sabbat pharisaïque. Jésus, loin de porter atteinte aux deux motifs attribués à l'institution du sabbat dans le Décalogue suivant l'Exode et le Deutéronome : le service de Dieu d'après l'exemple donné par lui-même (Ex. XX, 11) et le bien du prochain (Deut. V, 14, 15), fut au contraire le premier à les faire valoir. — On pourrait citer au sujet du premier motif surtout la parole de Jean V, 17 et d'Orelli cite pour le second les guérisons opérées par le Seigneur au jour du sabbat. — En d'autres termes, le Seigneur a montré au plus haut degré que le sabbat devait être observé d'une manière, non purement négative, mais essentiellement positive, qu'il ne devait pas être pratiqué pour lui-même, mais comme un moyen de servir Dieu et de faire du bien aux hommes.

SECOND ARTICLE

Fondation du dimanche par le Seigneur

Jésus avait dit à ses disciples la veille de sa mort (Jean XVI, 12) : « J'ai encore beaucoup de choses à vous dire, mais vous ne pouvez pas les porter maintenant (c'est-à-dire elles ne sont pas encore à votre portée). 13) Quand... l'Esprit de vérité sera venu, il vous conduira dans toute la vérité ; car il ne parlera

[1] *Bibl. Handw.*, p. 782; Appendice ajouté dans *Real.-Encykl.*[2] à l'ancien article d'Œhler sur le sabbat, p. 165.

pas de lui-même, mais il dira tout ce qu'il aura entendu.... 14) Il me glorifiera, parce qu'il prendra de ce qui est à moi, et il vous l'annoncera. 15) Tout ce que le Père a est à moi ; c'est pourquoi j'ai dit qu'il prendra de ce qui est à moi et qu'il vous l'annoncera. »

Les choses que Jésus ne pouvait pas encore dire à ses disciples, se rapportaient en 1re ligne à sa mort expiatoire et à sa résurrection. Ces bases essentielles de la doctrine chrétienne, encore si étrangères à l'esprit des apôtres, n'étaient pas encore devenues des faits, et leur théorie par conséquent ne pouvait être présentée que comme prophétie, d'une manière plus ou moins obscure et incomplète. Il s'agissait aussi soit de la vocation des Gentils, dont la réalisation ne commença pas même aussitôt après la Pentecôte, soit de l'affranchissement du christianisme à l'égard de la loi mosaïque, qui devait accompagner cette vocation et dans lequel Pierre et Paul furent de si grands ouvriers. La substitution du dimanche au sabbat se rattachait directement soit à la résurrection du Seigneur, soit à l'émancipation du christianisme. Aussi bien ne devait-elle point, elle aussi, être positivement enseignée dans les Evangiles.

Le Seigneur avait cependant préparé par sa parole une modification profonde du sabbat, en proclamant qu'il était *plus grand que le Temple* et *maître même du sabbat*, même du sabbat primitif. Voyons maintenant ce qu'il fit pour fonder réellement le dimanche.

A) RÉSURRECTION DU SEIGNEUR

Jésus est mort un 6me jour hebdomadaire, il est demeuré dans le sépulcre tout le sabbat et la nuit du 1er jour de la semaine suivante, il est ressuscité à l'aube de ce jour.

Il est mort un 6me jour hebdomadaire, après 3 heures de l'après-midi[1], et Bossuet a pu dire[2]: « Le jour où le 1er homme, le 1er Adam a été créé, est le même où le nouvel homme, le nouvel Adam, est mort sur la croix. » La 1re humanité, péche-

[1] Mat. 27 : 62 ; Marc 15 : 42 ; Luc 23 : 54 ; Jean 19 : 42, etc. — Mat. 27 : 45-51 ; Marc 15 : 33-36 ; Luc 33 : 44-46.

[2] *Elévations à Dieu*, 3e sem., 8e élévation.

resse, mourut en effet sur la croix avec Jésus, son vrai chef, son saint représentant, son Rédempteur, mais c'était pour renaître elle-même à une vie toute nouvelle avec lui.

Le vendredi de la mort du Seigneur était un des 1ers jours de la fête de Pâques et des pains sans levain ; c'était même le 1er jour, celui de la Pâque proprement dite, un 14 Nisan [1], et Jésus, en expirant après 3 heures de l'après-midi, mourut au moment même où dans les parvis du Temple était immolé l'agneau pascal (Ex. XII, 6). Cette nouvelle et grandiose coïncidence doit être associée à deux autres non moins significatives : Jésus, se rendant de Béthanie à Jérusalem acclamé par la multitude, s'était livré ouvertement à ses ennemis le jour fixé par la Loi pour la mise à part de l'agneau pascal (Ex. XII, 3-6), alors un 1er jour de semaine [2]. En outre, au moment même où la grande victime abolissait par son propre dévouement les sacrifices typiques de l'Ancienne Alliance, l'épais rideau qui dans le Temple séparait le Lieu saint du Lieu très saint, se déchira du haut en bas [3].

Avant le sabbat, le corps de Jésus était descendu de la croix, puis déposé dans un sépulcre neuf du voisinage et enveloppé provisoirement de bandelettes, de myrrhe et d'aloès. Les pieuses femmes venues avec Jésus de la Galilée, avaient suivi tout ce qui venait de se passer, et elles se proposaient de revenir après la fin du sabbat pour compléter l'ensevelissement. Une pierre avait été roulée à l'entrée de la grotte sépulcrale [4], et les grands-prêtres et les pharisiens avaient reçu de Pilate l'autorisation de sceller la pierre et de faire garder le sépulcre par des soldats (Mat. XXVII, 62-66).

[1] Jean 13 : 1, 28, 29 ; 18 : 28 ; 19 : 13, 14, 31, 41, 42 ; Marc 15 : 21 et Luc 23 : 26 ; Marc 15 : 46 ; Luc 23 : 56 ; Marc 15 : 42 et parallèles. Voir, pour plus de détails sur la question, *La résurrection de Jésus-Christ*, étude biblique, Genève, 1870, p. 65-101.

[2] Jean 12 : 1. Voir les Commentaires de Godet, Meyer, etc.

[3] 1 Pierre 1 : 20. — Mat. 27 : 51 ; Marc 15 : 38.

[4] Jean 19 : 42 ; Mat. 27 : 57-60 ; Marc 15 : 42-46 ; Luc 23 : 50-54. — Jean 19 : 25 ; Marc 15 : 40 ; 3 : 18, etc. — Mat. 27 : 61 ; Marc 15 : 47 ; 16 : 1 ; Luc 23 : 55, 56 ; 24 : 1. — Mat. 27 : 60 ; Marc 15 : 46 ; 16 : 4 ; Luc 24 : 2 ; Jean 20 : 1.

Qu'il était bien choisi d'en Haut le temps pendant lequel le corps du Seigneur demeura dans le tombeau ! Le sabbat ne rappelait-il pas le repos de l'Eternel après la création de l'univers, et Jésus n'avait-il pas dit : « Tout ce que le Père fait, le Fils le fait aussi pareillement » (Jean V, 19) ? Les Israélites ne devaient-ils pas faire tout leur ouvrage pendant les 6 jours ouvriers, et Jésus, après avoir achevé tout ce qu'il avait à faire avant sa mort, n'a-t-il pas dit vers la fin du 6me jour : « C'est accompli ? » Le 7me jour n'a-t-il pas été un jour de repos pour son âme dans le Paradis et pour son corps dans le sépulcre [1] ? — Ce sabbat était, en outre, doublement solennel, comme tombant sur le 15 Nisan, le 1er des grands jours de la fête de Pâques, celui du repas pascal, celui qui commémorait exactement la délivrance d'Israël de la maison de servitude !

En mourant, Jésus avait achevé de poser les fondements de son œuvre rédemptrice : le 1er jour qui suivit cette mort, peut donc apparaître comme le 1er jour de l'affranchissement spirituel de l'humanité, comme le 1er jour du nouvel Exode hors des ténèbres et de la servitude du péché. Sans doute cet affranchissement n'était point déjà consommé. Le Rédempteur lui-même était encore dans le séjour des morts, son esprit était séparé de son corps, qui demeurait inanimé dans le sépulcre. Cet affranchissement ne sera même complet que lorsque Jésus achèvera son œuvre rédemptrice en ressuscitant les morts et en créant les nouveaux cieux et la nouvelle terre où la justice habitera. Cependant, dès qu'il avait remis son esprit entre les mains du Père céleste, en principe l'Ancienne Alliance avait fini, comme le proclama le déchirement du rideau du Sanctuaire ; la Nouvelle Alliance était inaugurée et sa réalisation allait commencer par la résurrection de Jésus, puis par l'effusion de l'Esprit saint sur les disciples dès le jour de la Pentecôte, c'est-à-dire par une résurrection spirituelle, gage elle-même d'une résurrection future plus entière et plus glorieuse. — L'humanité première s'est effondrée sous le poids

[1] *Τετέλεσται.* Segond, comme on traduit d'ordinaire : Tout est accompli. — Cp. Godet, ***Le dimanche,*** p. 23, et Luc 23 : 43.

de ses péchés, l'économie préparatoire de la grâce a fait son temps, l'œuvre expiatoire du Rédempteur se termine, une nouvelle humanité va sortir du sein maternel. En attendant, le corps de Jésus repose dans le tombeau. Qu'il est solennel et mystérieux le grand sabbat du Fils de l'homme !

Mais l'aube du 1er jour a lui, il se fait tout à coup un grand tremblement de terre autour du sépulcre, un ange roule la pierre et s'assied dessus. Son visage est comme l'éclair et ses vêtements sont blancs comme la neige. Tout tremblants, les gardes deviennent comme morts[1].

Aussitôt après leur départ, le soleil étant déjà levé, Marie-Madeleine et ses compagnes arrivèrent. Elles s'étaient demandé avec inquiétude qui roulerait la pierre, mais elle était déjà roulée. Elles entrent dans le sépulcre, et le corps du Seigneur n'y est plus. Marie-Madeleine court aussitôt pour dire à Pierre et à Jean : « Ils ont enlevé le corps du Seigneur et nous ne savons où on l'a mis ! » Cependant un ange annonce aux autres femmes restées devant le sépulcre la grande nouvelle de la résurrection du Seigneur, qu'elles doivent transmettre aux disciples : dans leur frayeur, elles retournent à Jérusalem sans rien dire à personne. — Sur le rapport de Marie-Madeleine, Pierre et Jean courent au sépulcre. Jean arrive le premier, regarde dans le sépulcre et voit les bandelettes par terre. Pierre entre et voit, d'un côté les bandelettes, de l'autre le linge qui avait été mis sur la tête du Seigneur. Jean entre aussi et il croit le premier à la résurrection de son Maître. — Après leur départ, Marie-Madeleine se tenait près du sépulcre et pleurait. Elle fut la première qui vit Jésus ressuscité, et, le même jour, il apparut à Pierre, à deux disciples se rendant à Emmaüs[2], puis aux apôtres réunis. — Jésus était donc sorti du sépulcre à l'aube du 1er jour, et comment ne pas reconnaître dans cette coïncidence

[1] Mat. 28 : 1-4. Nous renvoyons pour une justification détaillée du résumé qui va suivre dans le texte, à *Résurrection de Jésus-Christ*, p. 164-370. La seule modification un peu importante que nous ayons à signaler, concerne le moment de la résurrection, qui nous apparaît maintenant comme ayant eu lieu, non au lever du soleil, mais à l'aube.

[2] Mat. 28 : 1 ; Marc 16 : 1-4 ; Luc 24 : 1-3 ; Jean 20 : 1. — Jean 20 : 1 ; —

une sublime harmonie entre la nature et la grâce, vraiment digne de Celui qui s'appelait la *lumière du monde*? Mais qu'était-il ce 1er jour hebdomadaire, par rapport à l'année israélite et à la Pâque de l'Ancienne Alliance? C'était un 16 Nisan, où se célébrait dans le temple de Jérusalem une importante cérémonie, profondément liée à la vie agricole des anciens Israélites. Le sacrificateur présentait alors, en l'agitant de côté et d'autre devant l'Eternel, la gerbe des prémices des moissons, de la moisson de l'orge, et dès ce moment les moissonneurs pouvaient se mettre à l'œuvre. De plus, c'était après ce jour que commençaient les 7 semaines qui devaient être immédiatement suivies par la fête de Pentecôte, le sabbat des semaines, appelée en conséquence *la fête des semaines*, mais aussi *la fête de la moisson, la fête des prémices de la moisson du froment*, et signalée par une nouvelle offrande de prémices, qui réclamera notre attention [1]. Jésus ressuscité n'était-il pas les prémices de la nouvelle humanité, le 2d Adam [2]?

Mat. 28 : 5-8; Marc 16 : 5-8; Luc 24 : 4-11. — Luc 24 : 12, 24; Jean 20 : 3-10. — Jean 20 : 11-18; Luc 26 : 4-8; Marc 16 : 9, 10; Mat. 28 : 9, 10. — Luc 24 : 34; 1 Cor. 15 : 5. — Marc 16 : 12-13; Luc 24 : 13-35.

[1] Lév. 23 : 9-15, extrait du Livre de sainteté. — Les 7 semaines se comptaient d'après Deut. 16 : 9 à partir du moment où la faucille était « mise dans les blés, » ou, plus exactement, lorsque commençait la moisson de l'orge, la plus hâtive des céréales, et d'après Lév. 23 : 15 « *depuis le lendemain du sabbat*, depuis le jour où vous apporterez la gerbe pour être agitée de côté et d'autre. » La traduction de Segond (du sabbat, du jour où) est amphibologique, comme pouvant faire croire que ce jour était, non pas le lendemain de ce sabbat, mais ce sabbat lui-même. Le sabbat ici mentionné n'était, selon l'usage en vigueur dans le culte du second Temple, l'interprétation des Juifs orthodoxes de la Palestine et de Babylone, celle des Septante, de Philon, de Josèphe, ni un sabbat hebdomadaire, comme le pensaient les Sadducéens et comme l'admettent encore les Karéens, ni le dernier jour des Azymes, selon l'opinion adoptée par l'ancienne version syriaque et encore mise en pratique en Abyssinie. C'était le lendemain du 1er jour des Azymes, leur 2d jour, le 16 Nisan, le 15 étant un jour de repos et de sainte convocation, par conséquent une espèce de sabbat. Voir Delitzsch, *Handw.*, p. 1184; Oehler, *Real. Encyk.*[1] XI, p. 476, et plus haut, p. 34, 41.

[2] 1 Cor. 15 : 20-23; Col. 1 : 18; Apoc. 1 : 5; Act. 26 : 23. — Rom. 5 : 14; 1 Cor. 15 : 22, 45.

Ces diverses coïncidences nous paraissent bien constatées, voulues d'en Haut et toutes importantes, directement ou indirectement, surtout si elles sont réunies. Cependant leur importance est bien moindre que celle du fait lui-même de la résurrection du Seigneur. Si sa personne et sa vie forment le centre évident de l'œuvre rédemptrice de la Nouvelle Alliance, soit pour l'humanité nouvelle, soit pour chacun de ses membres, la résurrection du Seigneur est le centre même du centre, et à notre époque cette double vérité a été bien reconnue. Mais il est vrai que pour apprécier complètement l'importance primordiale de cette résurrection, il faut y voir non seulement la résurrection proprement dite par laquelle Jésus est sorti du tombeau et qui n'était encore que provisoire et incomplète, mais encore son complément essentiel, la transformation glorieuse du corps du Seigneur lors de son ascension. Ce n'est qu'en étant glorifié que Jésus est ressuscité d'une manière définitive, comme nous devons ressusciter nous-mêmes. On comprend donc comment le Christ ressuscité dont il est question 1 Cor. XV, 45-49, est proprement Jésus glorifié. Le caractère transitoire de la période des 40 jours explique aussi comment dans certains passages, tels que Hébr. I, 3, X, 12, elle n'apparaît plus entre les dernières souffrances du Rédempteur et sa séance à la droite de Dieu, qui dès lors semblent se succéder sans interruption.

Pour faire ressortir pleinement l'importance théorique de la résurrection du Seigneur, il faudrait présenter toute une Dogmatique. Mais nous nous bornerons à une seule considération.

Dans l'Ancienne Alliance, plus d'un sacrifice solennel fut suivi d'un signe miraculeux annonçant d'une manière visible, certaine, extraordinaire, que Dieu acceptait ce sacrifice. Ainsi, quand l'Eternel conclut une alliance avec Abraham, des flammes passèrent entre les deux moitiés des victimes (Gen. XV, 17-21). Quand le sacrifice de l'alliance entre l'Eternel et le peuple d'Israël eut été consommé, Aaron, ses fils et les 70 anciens furent très exceptionnellement appelés avec Moïse sur le Sinaï pour y contempler la gloire de l'Eternel (Ex. XXIV, 1-11). Quand Aaron offrit son premier sacrifice, un feu divin consuma

« l'holocauste et les graisses. Tout le peuple le vit, et ils poussèrent des cris de joie et se jetèrent sur leur face » (Lév. IX, 23, 24). Il y eut des manifestations du même genre dans l'histoire de Gédéon (Juges VI, 21, 22), dans celles de David (1 Chron. XXI, 26-XXII, 1) et de Salomon (lors de la dédicace du premier Temple, 2 Chron. VII, 1-3), ailleurs encore.

La résurrection de Jésus fut de même pour ses disciples un signe visible et éclatant que Dieu avait accepté l'incomparable sacrifice offert en Golgotha. Mais ici le signe fut en même temps le commencement de la chose signifiée. Cette résurrection n'est pas seulement la preuve de notre justification, elle en est aussi l'effet. Christ ressuscité est le 1er de tous ceux qui doivent ressusciter par la grâce de Dieu. Il est les prémices de la nouvelle humanité qui doit être glorifiée.

Cette vérité a été nettement exprimée par Paul dans un passage qu'en général on ne traduit pas exactement, parce qu'on le comprend mal. Fréd. Godet l'a très bien expliqué [1]. C'est Rom. IV, 25 : *lequel a été livré à cause de nos fautes et a été ressuscité à cause de notre justification* [2]. On y traduit d'ordinaire la préposition διά par : pour, et c'est ce qu'ont fait encore Segond, Oltramare, la nouvelle Version anglaise (*for*), Ménégoz [3], etc. D'autre part, on peut signaler à côté de Godet, la version de Lausanne, Reuss, Clément [4], etc. Si l'on traduit : pour notre justification, il est question d'un but à atteindre par la résurrection de Christ, envisagée comme nécessaire pour notre justification, en tant qu'indispensable pour la formation de notre foi à l'efficacité de la mort expiatoire du Rédempteur. Mais alors il n'y a pas un véritable parallèle entre les deux membres de la phrase, nos péchés étant antérieurs à la mort de Christ et notre justification, postérieure à sa résurrection.

[1] D'abord dans une dissertation sur « Christ mort pour nos péchés » (*Supplément théologique* de la *Revue chrétienne*, 1861), puis dans son Commentaire sur l'Epître aux Romains.

[2] Ὃς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν.

[3] *Le péché et la rédemption d'après saint Paul*. Paris 1882, p. 252.

[4] *Théologie chrétienne au siècle apostolique*, II, p. 103. — *Chrétien évangélique*, 1871, p. 467.

Il en est autrement si l'on donne à διά dans les deux membres de la phrase le sens tout au moins ordinaire de cette préposition. Alors, de même que nos péchés sont antérieurs à la mort de Christ, notre justification l'est à sa résurrection : elle est objectivement un but déjà atteint par la mort du Seigneur, dont la résurrection est un premier effet de notre justification. L'humanité pardonnée à cause de la mort de Christ commence à ressusciter en lui, son divin Chef. La résurrection de Christ est un 1er effet de la justification de l'humanité grâce à la mort expiatoire du Calvaire ; et, en cette qualité, elle est pour Paul, au plus haut degré, « la proclamation par Dieu même de la justification de l'humanité, le monument de la parfaite amnistie offerte au monde pécheur » (Godet, *Rom.* I, p. 22). — Rom. IV, 25 n'est pas, du reste, le seul passage de son espèce dans le Nouveau Testament, on peut en rapprocher, outre 1 Cor. XV, 20, 23, le v. 18 (cp. v 14), Eph. II, 4-6, Col. II, 12, III, 1-4, 1 Pierre I, 3-5 (cp. 18-21) et l'ensemble même de la doctrine biblique de la Rédemption.

B) PREMIÈRE APPARITION AUX DISCIPLES RÉUNIS

Non seulement le Seigneur est ressuscité un 1er jour hebdomadaire, mais encore c'est en ce même jour qu'après être apparu à Marie-Madeleine, à Pierre, aux deux disciples qui se rendaient à Emmaüs, il s'est retrouvé le soir, et pour la 1re fois, au milieu de ses disciples. Cette réunion fut la 1re assemblée chrétienne postérieure à la résurrection du Seigneur et, malgré toute son infirmité, elle représentait déjà l'Eglise de tous les temps. Il y avait là en particulier les onze apôtres, sauf Thomas. Cette apparition fut en outre de la plus haute importance au point de vue de la foi des disciples, et elle nous a été rapportée Luc XXIV, 33-43 et Jean XX, 19-29. Voir aussi Marc XVI, 14.

Bien que les portes « du lieu » eussent été « fermées par crainte des Juifs, » Jésus apparut tout à coup au milieu de ses disciples et il leur dit à deux reprises : *Que la paix soit avec vous !* Ils s'imaginaient voir *un esprit*, mais il leur dit : *Pourquoi êtes-vous troublés et pourquoi pareilles pensées s'élèvent-elles dans*

vos cœurs? Voyez mes mains et mes pieds, c'est bien moi; touchez-moi et voyez; un esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'en ai. Et comme, dans l'excès de leur joie, ils doutaient encore : *Avez-vous ici quelque chose à manger?* ajouta-t-il, et il mangea de ce qu'ils présentèrent. Puis il leur reprocha de n'avoir pas cru ceux qui l'avaient vu ressuscité, et il leur rappela ce qu'il leur avait dit auparavant sur l'accomplissement qui devait se faire de toutes les prédictions de la loi de Moïse, des Prophètes et des Psaumes. « Ainsi, continua-t-il, il est écrit que le Christ souffrirait et qu'il ressusciterait des morts le 3me jour et que la repentance et le pardon des péchés seraient prêchés en son nom à toutes les nations, à commencer par Jérusalem. Vous êtes témoins de ces choses. Et voici j'enverrai sur vous ce que mon Père a promis; mais vous, restez dans la ville jusqu'à ce que vous soyez revêtus de la puissance d'en Haut.» Le Seigneur garantit même la réalisation prochaine de cette promesse par un acte symbolique très expressif: « il souffla sur eux et leur dit: Recevez le S. Esprit. » Le S. Esprit qu'il leur enverrait, devait donc être envisagé comme un souffle de la bouche du Seigneur.

Jean accentue l'indication du jour de cette apparition: *Le soir de ce jour, qui était le 1er jour de la semaine,* dit-il[1]. Quant à Luc, l'indication ne pourrait pas être plus nette, bien que non accentuée. Il rattache en effet l'apparition au prompt retour à Jérusalem des deux disciples revenant d'Emmaüs, et il avait dit expressément au v. 13 que Jésus leur était apparu *ce même jour* où il était ressuscité. De même Marc, mais moins nettement (XVI, 9-14).

C) SECONDE APPARITION AUX DISCIPLES RÉUNIS[2]

« *Huit jours après* (c'est-à-dire le 1er dimanche après celui de la Résurrection), *les disciples étaient de nouveau réunis,* raconte Jean (XX, 26-29), *et Thomas se trouvait avec eux. Jésus vint, les portes étant fermées, se présenta au milieu d'eux et dit :*

[1] Ὄψης οὖν ὀψίας τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ τῇ μιᾷ σαββάτων. Cp. v. 1.

[2] Cp. Godet, *Le dimanche*, p. 23; Riehm, *Handw.* p. 1312.

La paix soit avec vous! Puis il dit à Thomas : Avance ici ton doigt et regarde mes mains ; avance aussi ta main et mets-la dans mon côté ; et ne sois pas incrédule (voir v. 24, 25), *mais crois. Thomas lui répondit : Mon Seigneur et mon Dieu ! Jésus lui dit : Parce que tu as vu, tu as cru. Heureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru !* »

Telle fut la 2de des apparitions à une réunion de disciples, comme le prouve Jean XXI. 14. La 3me eut lieu sur les bords du lac de Génésareth (Jean XXI, 1-23). La 4me fut la grande apparition sur une montagne de la Galilée à plus de 500 frères et après un rendez-vous itérativement donné (Mat. XXVIII, 16-20 ; Marc XVI, 15-18 ; Luc XXIV, 47-49 ; 1 Cor. XV, 6). En fait, cette dernière apparition fut la 7me des apparitions du Seigneur ressuscité[1].

La 2de apparition du Seigneur à une réunion de disciples tomba donc précisément sur le 1er anniversaire hebdomadaire de la Résurrection et elle dut souligner la 1re. Le Seigneur n'indiquait-il pas par là que le 1er jour de la semaine devait être mis à part et rattaché au souvenir de la Résurrection ?

Saint Paul semble avoir réuni les deux apparitions quand il dit : « il est apparu à Céphas, puis aux douze » (1 Cor. XV, 5). Toutes deux étaient essentiellement destinées au collège apostolique et, sous ce rapport, leur importance est grande, puisque les apôtres devaient être les témoins officiels de la résurrection de leur Maître[2] et, après lui, à son service, sous sa haute influence, les premiers fondateurs de l'Eglise (Mat. XVI, 18 ; Eph. II, 20, etc.).

[1] Voir *La résurrection de Jésus-Christ*, p. 331-333.

[2] Jean 15 : 27 ; Luc 24 : 48 ; Act. 1 : 21. 22 ; 2 : 32 ; 3 : 15 ; 10 : 40-42, etc. Bien que Paul ait été appelé à devenir apôtre tout autrement que les douze, on retrouve cependant en lui le même caractère essentiel de *témoin* de la résurrection de Jésus : Act. 22 : 14, 15 ; 26 : 16 ; 1 Cor. 9 : 1 ; 15 : 3-11 ; Act. 13 : 30-32 ; 17 : 3, 11 ; 26 : 22, 23. Il avait eu lui-même son apparition de Jésus glorifié (Act. 9 : 1-19, etc.), de même que Jacques, le frère du Seigneur, qui, lui aussi, devait devenir un apôtre surnuméraire, avait eu son apparition du Seigneur ressuscité. (1 Cor. 15 : 7. Voir *Résurrection de Jésus-Christ*, p. 278-287.)

D) LA PENTECOTE CHRÉTIENNE[1]

Dix jours après l'Ascension, le 8me dimanche à partir de la Résurrection, le 7e à partir du 1er dimanche qui la rappelait, on célébrait à Jérusalem la Pentecôte, les disciples étaient tous réunis « en un même lieu, » parmi eux étaient les 12 apôtres, Judas ayant été remplacé par Matthias, et ce fut alors qu'avec éclat commença l'accomplissement de la grande promesse du Seigneur. Le Saint-Esprit fut répandu sur les disciples et, comme signes de cette effusion, un bruit semblable à celui d'un violent coup de vent se fit entendre d'en Haut, des langues de feu se posèrent sur les têtes des disciples et ils se mirent à louer Dieu en langues étrangères. Une grande multitude d'Israélites, en partie venus de diverses contrées pour la fête de l'Ancienne Alliance, se réunit autour du lieu qui vit s'épanouir pour la première fois l'Eglise chrétienne, toute resplendissante d'humilité, de gratitude, d'adoration, d'espérance, d'amour fraternel, de zèle missionnaire. Pierre annonça, avec démonstration d'esprit et de puissance, que Jésus le crucifié était ressuscité, qu'il s'était élevé au ciel, qu'il venait de répandre l'Esprit saint promis par les prophètes, qu'il était bien le Christ, — et dès ce jour les apôtres étaient à la hauteur de leur sainte mission, l'Eglise, largement fondée au sein d'Israël.

Ici encore comment méconnaître une magnifique coïncidence ? Tandis qu'au 2d jour des Azymes le sacrificateur présentait la gerbe des prémices de la moisson de l'orge, la plus précoce des céréales, à la Pentecôte, chaque père de famille devait apporter au Temple deux pains de froment, pour qu'ils fussent offerts à l'Eternel comme prémices. Ce n'était donc plus une seule gerbe offerte par le sacrificateur au nom du peuple, c'étaient autant de couples de pains de froment qu'il y avait de pères de famille. Après le dimanche de la Résurrection, où Un seul était ressuscité, devait venir le dimanche de la Pentecôte chrétienne. Ce fut alors, en effet, tout un nouveau peuple qui

[1] Cp. Godet, *Le dimanche*, p. 23 ; Meyer. à Act. 2: 1; 20: 7.

du sein de l'humanité déchue commença à ressusciter spirituellement autour du Rédempteur, et cette résurrection spirituelle annonçait elle-même la résurrection nouvelle et glorieuse qui doit être un jour le partage de tous les rachetés[1].

[1] Le fondement évangélique de l'institution du dimanche a été remarquablement exposé, mais non sans emphase ni sacerdotalisme, par le pape Léon-le-grand (440-461). Dans une lettre écrite à Dioscore, évêque d'Alexandrie, il lui recommande d'ordonner les prêtres le jour du dimanche, « consacré par de si grands mystères dans les dispensations divines que tout ce qui a été constitué de plus glorieux par le Seigneur l'a été dans la dignité de ce jour. » Puis il dit : « En ce jour, la création a commencé. En ce jour, par la résurrection de Christ, la mort a été détruite et la vie a commencé. Ce jour-là, les apôtres prennent du Seigneur la trompette pour annoncer l'Evangile à toutes les nations, et ils recoivent le sacrement de la régénération pour le porter dans le monde entier. En ce jour, comme l'atteste le bienheureux évangéliste Jean (20:21), les disciples étant assemblés et les portes fermées, lorsque le Seigneur entra, il souffla sur eux et dit : Recevez le Saint-Esprit. Les péchés de ceux à qui vous les pardonnerez ou à qui vous les retiendrez, seront pardonnés ou retenus (v. 22). En ce jour enfin arriva le Saint-Esprit promis aux apôtres par le Seigneur (Act. 2 : 1 ; Jean 14 : 16; 16 : 17). Il nous a été ainsi insinué et transmis, comme par une règle céleste, que ce jour, où sont réunis tous les dons de la grâce, est aussi celui où nous devons célébrer les mystères des bénédictions sacerdotales. » Ep. IX. *Patrologie latine* de Migne, LIV, p. 626.

SECONDE SECTION

Les Eglises et les apôtres.

PREMIER ARTICLE

Les premières Eglises d'origine juive

Nous les envisagerons surtout dans l'Eglise de Jérusalem, la première de toutes à tous égards et de beaucoup la plus connue.

« L'Eglise primitive, dit M. de Pressensé, ne connaît pas plus la distinction entre les jours qu'entre les lieux. La vie entière est devenue la fête douce et sérieuse de la rédemption. Il est donc impossible de trouver dans l'Evangile un principe auquel puisse se rattacher l'institution d'un jour sacré, qui appartienne plus à Dieu que les autres. » — « Ce qui frappe dans le culte primitif, dit-il ailleurs [1], c'est la hardiesse incomparable de sa spiritualité. Il ne se lie à aucune condition extérieure ni de jour, ni de lieu, ni de formes. Il est l'expression spontanée de la vie religieuse dans sa continuité. » — A en juger par ces seules lignes, il n'y aurait eu dans l'Eglise primitive de Jérusalem aucun jour hebdomadaire particulièrement saillant pour la vie religieuse. Mais ce serait une erreur. M. de Pressensé est beaucoup plus dans le vrai quand il dit [2] : « Les disciples de Palestine célébraient scrupuleusement le sabbat et les fêtes juives, mais ils n'établissaient aucune distinction entre les jours pour le culte chrétien proprement dit. » La vérité, c'est en effet que l'Eglise primitive de Jérusalem et en général

[1] *Siècle apost.*[2] II, p. 243. — *Vie ecclés., relig. et morale des chrétiens aux 2e et 3e siècles*, p. 221.

[2] *Siècle apost.* [2] II, p. 244.

les Judéo-chrétiens observaient scrupuleusement le sabbat. Cela n'est pas dit expressément, mais ressort indirectement de toute part, et du reste ce n'est pas contesté.

Nous voyons les membres de cette Eglise (Act. II, 46) *chaque jour tous ensemble assidus au temple et trouvant grâce auprès de tout le peuple.* Puisqu'ils avaient tant de zèle pour la fréquentation du Temple, ils ne devaient pas en avoir moins pour l'observation du sabbat et s'il en eût été autrement, comment auraient-ils trouvé grâce auprès de tout le peuple ? — C'étaient de *faux* témoins qui accusaient Etienne devant le sanhédrin, en disant (Act. VI, 13, 14) : « Cet homme ne cesse de proférer des paroles contre le lieu saint et contre la loi ; car nous l'avons entendu dire que Jésus... détruira ce lieu et changera les coutumes que Moïse nous a données. » — Les Juifs de cette époque avaient l'habitude de prier spécialement trois fois par jour, comme le faisait déjà Daniel (VI, 10) : à la 3me heure, à la 6me et à la 9me, c'est-à-dire 9 heures du matin, midi et 3 heures du soir. Or nous voyons toute l'Eglise primitive réunie à la 3me heure le jour de la Pentecôte (Act. II, 15), Pierre monter sur le toit d'une des maisons de Joppé *vers la 6me heure pour prier* (Act. X, 9), Pierre et Jean, *à l'heure de la prière*, c'est-à-dire *la 9me heure* (Act. III, 1), monter au Temple, où ils guérirent l'impotent de la Belle Porte. Si Pierre observait ainsi les heures de prière usitées chez ses compatriotes, combien plus ne devait-il pas être fidèle au sabbat ?

Paul lui-même l'observait et en profitait largement dans ses courses missionnaires pour l'évangélisation des Juifs (Act. XIII, 14-44 ; XVI, 13 ; XVII, 2 ; XVIII, 4). — Lorsqu'il se rendit à Jérusalem immédiatement avant la captivité de Césarée et qu'il eut raconté chez Jacques, en présence de tous les anciens de l'Eglise, ce que Dieu avait fait par son moyen au milieu des païens, on lui dit : « Tu vois, frère, combien de milliers de Juifs ont cru, et tous sont zélés pour la loi » (Act. XXI, 17-20). — Enfin, dans son épître aux Romains (XIV, 5, 6), l'apôtre dit en ayant en vue les chrétiens d'origine juive et ceux d'origine païenne : « *Tel fait une distinction entre les jours ;* tel autre les estime tous égaux. Que chacun ait en son esprit une pleine

conviction. *Celui qui distingue entre les jours agit ainsi pour le Seigneur.* » Distinguer ainsi les jours, c'était avant tout observer le sabbat.

SECOND ARTICLE

Les premières Eglises d'origine païenne et saint Paul.

L'heure de l'évangélisation des païens avait sonné, mais ce ne fut que peu à peu et sous la haute direction du Saint-Esprit que l'Eglise primitive entreprit cette évangélisation. Pierre fut conduit malgré lui à se rendre chez le centenier Corneille pour lui annoncer l'Evangile, puis à baptiser les incirconcis sur lesquels le Saint-Esprit venait d'être manifestement répandu (Act. X). La première persécution chassa les fidèles jusque dans la grande cité païenne d'Antioche et ils y fondèrent une nombreuse communauté, où ils reçurent pour la première fois le nom de *chrétiens* (Act. XI, 19-26). Dans cette ville, devenue le premier centre des ethnico-chrétiens, Barnabas et Saul furent mis à part pour un premier grand voyage missionnaire en pays païen et, au début même de ce voyage, Saul devenait déjà Paul, l'apôtre par excellence des Gentils (Act. XIII, 1-12), vocation spéciale pour laquelle il avait été appelé à devenir apôtre [1]. Il devint tel, non seulement par ses voyages missionnaires, mais encore par ce qu'il nommait lui-même son Evangile [2], c'est-à-dire la conception du christianisme à lui révélée : l'Eglise y était affranchie des langes de l'Ancienne Alliance, et l'idée chrétienne brillait dans toute sa pureté, sa spiritualité, son universalité.

Lors de la grande discussion qui, aussitôt après le premier voyage missionnaire de Paul, eut lieu à Jérusalem au sujet des Judéo-chrétiens qui prétendaient *qu'il fallait circoncire les païens et exiger l'observation de la loi de Moïse*, l'assemblée entière adopta la proposition de Jacques qui, n'interdisant aux

[1] Act. 9 : 15; 22 : 15; 26 : 16-18. — [2] Rom. 2 : 16; 16 : 25; 2 Tim. 2, 8, etc.. Cp. 2 Cor. 11 : 7, Gal. 2 : 2, 7, Eph. 3 : 1-12, etc.

ethnico-chrétiens que l'abstention des viandes sacrifiées aux idoles, du sang des animaux étouffés et de l'impudicité, les laissait complètement libres au sujet du sabbat mosaïque (Act. XV, 1-33).

Mais, bien que Paul, en tant que Juif de naissance, observât lui-même le sabbat, il est deux passages de ses épîtres qui sont très explicites et même très énergiques sur l'abrogation du sabbat mosaïque par l'Evangile pour les chrétiens d'origine païenne. *Comment retournez-vous*, écrit-il aux Galates (IV, 9-11)[1], *à ces faibles et pauvres rudiments? Vous observez religieusement jours et mois et époques solennelles et années*[2]*! Je crains bien d'avoir inutilement travaillé pour vous.* Et aux Colossiens (II, 16, 17)[3] : *Que personne donc ne vous juge au sujet du manger ou du boire ou en matière de fête ou de nouvelle lune ou de sabbat*[4] *; c'était l'ombre des choses à venir, mais le corps est en Christ.*

[1] Meyer, Godet, les *Bibelw.* de Bunsen et de Lange font dater cette épître du long séjour de Paul à Ephèse; Godet, de son commencement (*Ep. aux Rom.* I, p. 61.); le *Bibelw.* de Lange, de l'an 55 ou 56. — Le séjour de Paul à Ephèse eut lieu, d'après Wieseler et Godet, de 54 à 57; d'après Meyer, Ewald, de 55 à 58.

[2] *Ἡμέρας παρατηρεῖσθε καὶ μῆνας καὶ καιροὺς καὶ ἐνιαυτούς.* Segond : vous observez les jours, les mois, les temps et les années. *Παρατηρεῖσθαι* ne signifie pas simplement observer, mais observer religieusement. Grimm dit à propos de ce v. : *med. (mihi, i. e. salutis meae causâ).* Bunsen traduit : Ihr haltet sorgfältig. Olshausen : « Ce qui est ici blâmé, ce n'est pas la fête en elle-même.., mais la superstition qui s'y mêlait, l'opinion qu'il y avait là une nécessité pour le salut. » — Oltramare traduit *καιροὺς* par les saisons; Bunsen, par *Festzeiten*. Paul devait avoir ici en vue les grandes fêtes annuelles, telles que Pâque et les Tabernacles. Il y a donc une certaine progression : les jours correspondent aux sabbats, les mois aux néoménies, les époques solennelles aux grandes fêtes annuelles, les années tout d'abord à l'année sabbatique.

[3] D'après Bleek, Godet, l'épître aurait été écrite de Rome; d'après Meyer, de Césarée.

[4] *Μὴ οὖν τις ὑμᾶς κρινέτω ἐν βρώσει ἢ ἐν μέρει ἑορτῆς ἢ νουμηνίας ἢ σαββάτων.* Segond : ... ou au sujet d'une fête, d'une nouvelle lune ou des sabbats. Nous avons traduit *σαββάτων* par le singulier, comme le font Rilliet, Oltramare, Meyer, etc.. *Σάββατα=σάββατον.* Voir Mat. 12 : 1, Luc 4 : 16, Act. 13 : 14; 16 : 13, etc.. Ici il n'est pas question d'années, et la progres-

D'autre part, à côté de ces déclarations catégoriques, nous voyons poindre, d'après 1 Cor. XVI, 2 et Act. XX, 7, dans les églises d'origine païenne fondées par l'apôtre, la distinction d'un jour hebdomadaire autre que le sabbat, comme particulièrement saillant au point de vue religieux.

Pendant son séjour à Ephèse, Paul écrivit sa première épître aux Corinthiens; or que dit-il XVI, 1? « Pour ce qui concerne la collecte en faveur des saints, *agissez, vous aussi, comme je l'ai ordonné aux Eglises de la Galatie.* 2) *Que chacun de vous, le 1er jour de la semaine, mette à part ce qu'il aura le bonheur de pouvoir amasser.* 3) Et quand je serai venu, j'enverrai avec des lettres, pour porter vos libéralités à Jérusalem, les personnes que vous aurez approuvées; 4) et, si la somme mérite que j'y aille aussi moi-même[1], elles feront le voyage avec moi. » Pour bien apprécier la donnée ici renfermée, entrons dans quelques détails sur la vaste et importante collecte organisée par l'apôtre pour venir en aide aux chrétiens pauvres de Jérusalem.

Déjà dans Act. XI, 29, 30, Paul, encore désigné comme Saul et sous la direction de Barnabas, s'occupe de secourir ces chrétiens à la suite d'une famine qui, dans la quatrième année du règne de Claude, se fit surtout sentir à Jérusalem et dans quelques pays voisins[2]. Plus tard, d'après Gal. II, 10, lors de la Conférence apostolique de Jérusalem entre Jacques, Pierre et Jean, d'une part, et, de l'autre, Paul et Barnabas, conférence racontée à la fois dans l'épître aux Galates et dans Act. XV, les premiers recommandèrent fraternellement aux deux apôtres des Gentils de « se souvenir des pauvres, » c'est-à-dire des

sion est l'inverse de celle qui a été signalée dans la note précédente: d'abord les grandes fêtes annuelles, puis les néoménies, puis les sabbats. Le mot *ἑορτῆς* correspond au mot *καιρούς* de Gal. 4 : 10.

[1] *Ἐαν δὲ ᾖ ἄξιον τοῦ κἀμὲ πορεύεσθαι.* Segond : s'il convient que.. Nous avons traduit *ἄξιον* comme Oltramare, Grimm dans son *Lexicon*, etc..

[2] D'après Winer, Meyer, Bunsen, cette famine eut lieu en 44; d'après Wieseler, en 45; d'après Ewald, 45 ou 46. Godet place en 44 le voyage de Barnabas et Saul en Judée lors de la mort d'Hérode-Agrippa (Act. 12).

chrétiens indigents de Jérusalem, et Paul ajoute : « ce que j'ai bien eu soin de faire[1]. »

Ici se place 1 Cor. XVI, 1-4, la plus ancienne donnée sur la vaste collecte entreprise par l'apôtre. Il venait de remporter de grands succès à Éphèse lorsqu'il conçut les plans les plus hardis pour ses travaux futurs, ainsi que l'indique Act. XIX, 21. « Déjà il portait ses regards vers Rome et l'Occident, dit Godet[2]. L'Orient était évangélisé ; le flambeau de l'Evangile était allumé au moins dans toutes les grandes métropoles de l'Asie et de la Grèce, Antioche, Ephèse, Corinthe. A ces églises la tâche de répandre à l'avenir la lumière dans les contrées qui les environnaient et de continuer l'œuvre apostolique. L'Egypte et Alexandrie avaient probablement été visitées, peut-être par Barnabas et Marc à la suite de leur voyage en Chypre. L'Occident restait. C'était le champ qui s'ouvrait en ce moment aux regards et aux pensées de l'apôtre. Mais déjà l'Evangile l'a précédé à Rome. Il l'apprend... Qu'importe ? Rome devient pour lui un simple point de passage. Et son but, reculant avec la marche rapide de l'Evangile, sera maintenant l'Espagne (Rom. XV, 24)... Un devoir cependant le retenait encore en Orient. Il voulait visiter une dernière fois Jérusalem, non seulement pour prendre congé de la métropole de la chrétienté, mais plus particulièrement pour lui offrir, à la tête d'une nombreuse députation de chrétiens païens, l'hommage de toute la gentilité, dans une riche offrande collectée par toutes les églises, pendant ces dernières années, en faveur des chrétiens de Jérusalem. Quoi de plus propre à cimenter le lien d'amour qu'il s'était efforcé de former et d'entretenir entre les deux grandes portions de la chrétienté ! »

Que voyons-nous en fait déjà dans 1 Cor. XVI, 1-4 au point de vue général de la collecte ? L'apôtre en parle comme d'une chose déjà connue. Il veut faire à Corinthe ce qu'il a déjà fait

[1] Voir les Comment. de Meyer et les notes du *Bibelw.* de Bunsen. La Conférence apostolique de Jérusalem est mise par Wieseler en 50 environ ; par Winer, en 50 ou 51 ; par Ideler, Ewald, Meyer, Bunsen, en 52 ; par Godet, au commencement de 52 ou vers la fin de 51.

[2] *Ep. aux Rom.* I, p. 66. Cp. Neander, *Apost. Zeitalter* [4] I, p. 430..

en Galatie, probablement dans le voyage dont parle Act. XVI, 6. Chaque chrétien devra désormais, le 1er jour de la semaine, mettre de côté pour la collecte ce qu'il pourra prélever sur son gain. L'apôtre, de retour à Corinthe, recueillera ainsi facilement toutes les sommes préparées. Il fera ensuite porter la somme totale à Jérusalem par des personnes approuvées des Corinthiens et recommandées par les lettres de l'apôtre. Mais si elle mérite qu'il fasse lui-même le voyage, il accompagnera les délégués.

Vient ensuite 2 Cor. VIII, IX. Paul n'était plus à Ephèse où il avait écrit la première épître, mais en Macédoine, d'où il devait se rendre à Corinthe[1]. Les Eglises de Macédoine, stimulées par le récit de Paul sur l'empressement témoigné par les chrétiens de Corinthe pour la collecte, avaient beaucoup donné selon leurs moyens. Mais le zèle des Corinthiens s'était ralenti. L'apôtre sent le besoin de le réveiller. Avant de se rendre chez eux, il leur a envoyé Tite afin d'y continuer l'œuvre de bienfaisance qu'il avait commencée. Tite, qui représentait l'apôtre, était même accompagné de deux autres frères, délégués des Eglises, mais non de celles de la Macédoine.

Rom. XV, 25-33, écrit de Corinthe[2], nous montre l'apôtre près de partir pour Jérusalem, afin d'y porter les abondantes largesses *de la Macédoine et de l'Achaïe*. « Il est étonnant, dit Godet, que Paul ne parle que des Eglises de la Grèce, car Act. XX, 4 et 1 Cor. XVI, 1 mettent hors de doute la participation des Eglises d'Asie et de Galatie. »

[1] Act. 20: 1-3; 2 Cor. 2: 12, 13; 7: 5; 9: 2. « En général, dit Godet (*1re Ep. aux Cor.* I, p. 24), je pense avec Ewald que l'intervalle entre la 1re et la 2de aux Cor. doit avoir été beaucoup plus considérable et plus rempli qu'on ne l'admet généralement. Bleek a prouvé... que plusieurs passages de la 2de Ep. supposent non seulement un 2d séjour de Paul à Corinthe, mais même une épître aujourd'hui perdue qui doit se placer entre notre 1re et notre 2de aux Cor... » Ailleurs (*Ep. aux Rom.* I, p. 101), Godet dit que Paul a écrit la 1re aux Cor. à la Pentecôte de 57 et un an et demi plus tard la 2de (été 58). D'après le *Bibelw.* de Bunsen, la 1re a été écrite en avril 58, et la 2de, en automne.

[2] Selon Winer, Oltramare, l'Ep. aux Rom. a été écrite en 58; selon le *Handw.*, dans l'hiver 58-59; selon le *Bibelw.* de Bunsen, Meyer, Lange, Godet, en 59.

Act. XX, 4 est fort intéressant. Après être demeuré trois mois en Grèce, probablement à Corinthe, Paul partit pour Jérusalem, en passant par la Macédoine. Il devait être accompagné, tout au moins *jusqu'en Asie*, c'est-à-dire jusqu'à la province d'Ephèse, par 7 chrétiens, plus ou moins connus et appartenant à différentes Eglises: Sopater, de Bérée; Aristarque et Second, de Thessalonique, donc tous trois des Eglises de Macédoine; Gaïus de Derbe, Timothée, qui était probablement de Lystre, par conséquent deux Lycaoniens (Act. XIV, 6); enfin Tychique et Trophime, qui étaient d'*Asie*, c'est-à-dire d'Ephèse ou de ses environs[1]. Ces chrétiens ne partirent pas cependant de Philippes avec l'apôtre, mais quelques jours avant lui: ils devaient l'attendre à Troas, probablement pour préparer le voyage maritime. Chrétiens d'origine païenne, ils n'avaient pas d'ailleurs le même intérêt que Paul à rester à Philippes pour les jours des Azymes. Après ces jours, Paul partit lui-même, avec Luc qu'il avait trouvé à Philippes (Act. XX, 6. Cp. XVI, 13, 19, 40). Les deux missionnaires, arrivés à Troas, y restèrent pendant 7 jours (v. 6), au bout desquels Luc et les 7 autres s'embarquèrent pour Assos, petite ville maritime au sud et à une petite distance. Paul désirait y aller à pied, probablement, comme le conjecture Olshausen, en compagnie des chrétiens de Troas.

Selon Schneckenburger, Baumgarten, Godet, les 7 chrétiens susmentionnés étaient précisément des délégués des Eglises chargés avec l'apôtre de remettre aux chrétiens de Jérusalem l'argent de la collecte, et cette opinion paraît fondée. Nous retrouvons plus tard, avec Paul et Luc, Trophime à Jérusalem (Act. XXI, 29) et Aristarque lors du départ pour Rome (Act. XXVII, 2; Cp. Col. IV, 10; Philém. 24).

Revenons maintenant sur 1 Cor. XVI, 1, 2. L'apôtre avait donc recommandé à l'Eglise de Corinthe, comme il l'avait déjà fait pour celles de la Galatie, que chaque chrétien, le 1er jour de la semaine, mit à part ce qu'il pourrait destiner à la collecte. Mais pourquoi ce jour plutôt qu'un autre? La réponse ne sau-

[1] Act. 16 : 1, 2. Voir Meyer. — Trophime est dit positivement d'Ephèse Act. 21 : 29. Quant à Tychique, on le voit deux fois envoyé par Paul à Ephèse : Eph. 6 : 21 (cp. Col. 4 : 7); 2 Tim. 4 : 12.

rait être douteuse d'après ce que nous avons déjà vu et surtout ce que nous verrons toujours plus. Si ce jour était ainsi choisi, c'est parce que dans ces Eglises on avait déjà coutume de le distinguer en souvenir de la résurrection du Seigneur[1]. On comprend qu'il y fut ainsi devenu le jour hebdomadaire le plus saillant, en particulier le plus propre à ouvrir le cœur aux pensées de foi et de charité.

Act. XX, 7 n'est pas moins significatif. Paul et Luc, après avoir rejoint leurs compagnons à Troas, y demeurèrent 7 jours (v. 6), dont le dernier était justement un 1er jour de semaine. Or en ce jour nous voyons les disciples de la communauté assemblés le soir dans une chambre haute pour *rompre le pain*. Paul leur fait un premier discours qui dure jusqu'à minuit, il ressuscite ensuite le jeune Eutyche qui était mort en tombant d'une fenêtre sur laquelle il s'était endormi. Puis la communauté célèbre l'agape[2], et Paul reprend la parole pour exhorter jusqu'au point du jour. Ce qui montre bien que la réunion religieuse n'était pas tout extraordinaire, uniquement motivée par le prochain départ de Paul, c'est que l'historien sacré, après avoir dit que l'apôtre s'arrêta 7 jours à Troas, ne manque pas d'indiquer que le 7me était un 1er jour de semaine. Voici ce qui semble résulter de Act. XX, 7-12 rapproché de certains passages de la lettre de Pline à Trajan et de la 1re *Apologie* de Justin Martyr, dont nous aurons plus tard à nous occuper : 1° le soir et la nuit de ce 1er jour de semaine étaient le soir et la nuit du dimanche au lundi, non du samedi au dimanche; 2° au matin de ce jour, il y avait eu probablement une première assemblée religieuse, dont Luc ne parle pas, et le soir, devait avoir lieu la Cène, qui en fait ne put avoir lieu qu'après minuit; 3° le 1er jour hebdomadaire était déjà pour les chrétiens d'origine païenne le jour par excellence de la cène; 4° Paul et ses trois compagnons quittèrent Troas dans la matinée du lundi;

[1] De même, ainsi que pour Act. 20 : 7, Neander, *Apost. Zeitalter*[4] I, p. 272..; Meyer, à 1 Cor. 15 : 2, Act. 20 : 7; Kling, *die Korinthier-Briefe;* Godet, *Confér. de Genève* I, p. 45..; Riehm, *Handw.*, p. 1313; d'Orelli, *Bibl. Handw.* p. 782, etc..

[2] Vers. 11 : *ayant rompu le pain et mangé*

5° le dimanche était ainsi déjà considéré chez les ethnico-chrétiens comme partant, non du samedi soir, selon l'usage juif, mais du milieu de la nuit du samedi au dimanche, selon l'usage romain, recommandé aux chrétiens par la résurrection de Christ à l'aube du jour[1].

Il est regrettable que, comme le remarque Riehm[2], Luther, dans les deux derniers passages sur lesquels nous venons d'insister, ainsi que dans Mat. XXVIII, 1, Marc XVI, 2, Luc XXIV, 1, Jean XX, 1, 19, ait traduit : le ou un sabbat, là où le texte grec porte : le 1er jour de la semaine, c'est-à-dire incontestablement notre dimanche. La fondation du dimanche par le Seigneur et ses apôtres a dû être ainsi singulièrement voilée pour le grand Réformateur, et cette simple erreur de traduction explique en partie le caractère si négatif de l'ancien point de vue luthérien sur la divine institution.

TROISIÈME ARTICLE

La destruction de Jérusalem et saint Jean.

La destruction de Jérusalem dut exercer à plusieurs égards une influence marquée sur le développement de l'institution du dimanche[3].

A envisager l'Eglise en général, cet événement si considérable du premier siècle confirma de la manière la plus éclatante la doctrine paulinienne sur l'abrogation, par la Nouvelle Alliance, de la loi mosaïque et en particulier de son sabbat. Il élargit singulièrement l'horizon eschatologique et ne permit absolument plus d'identifier le châtiment de la criminelle cité et les catastrophes finales qui sont encore réservées pour l'humanité et dont ce châtiment ne devait être qu'un type prophétique. D'autre part, en voyant disparaître le culte cérémonial de l'Ancienne Alliance, l'Eglise devait être toujours plus portée à se

[1] Voir Rauschenbusch, *Der Ursprung des Sonntags*, p. 28-34.

[2] Voir *Appendice* II.

[3] Voir de Pressensé, *Le siècle apost.* II, 1889, p. 357-372.— *Real-Encykl.*[1], art. Ebjoniten, par Uhlhorn.

considérer comme étant désormais le véritable Israël, l'Israël spirituel, et à développer ses propres institutions, en particulier celle du dimanche. Il était même à craindre qu'elle ne fût tentée de retourner en arrière à son profit et de rétablir dans son propre sein une imitation de la loi mosaïque. On sait que cet écueil fut loin d'être évité et que cette dangereuse tendance se manifeste déjà dans l'épître de Clément Romain (*c.* 41).

L'Eglise judéo-chrétienne dut être bouleversée par la catastrophe, d'autant plus qu'un nouveau sanhédrin surgit à Jabné (ou Jamnia) et qu'il prit à l'égard des chrétiens l'attitude la plus hostile. Le rabbin Tarphon alla jusqu'à déclarer qu'on trouverait le salut dans les temples des idoles plutôt que dans les assemblées chrétiennes. Il fut interdit aux Juifs de manger avec les chrétiens, et une formule d'excommunication fut même introduite contre eux dans les prières liturgiques. — Au commencement du second siècle, une Eglise non judaïsante fleurit à Aelia-Capitolina et un grand nombre de chrétiens d'origine juive en firent partie. Plus tard, les chrétiens de Palestine furent massacrés en grand nombre par le faux messie Bar-Kokeba dans la violente persécution qu'il souleva contre eux. — Après la ruine de Jérusalem, les chrétiens judaïsants semblent s'être partagés en trois groupes distincts. Les uns, imbus des principes modérés de l'apôtre Jacques et sous la direction de son cousin, Simon, semblent s'être toujours plus rapprochés des ethnico-chrétiens et avoir fini par se fondre avec eux. D'autres formèrent une secte *nazarienne* qui apparaît au second siècle distincte des Ebionites et dont Justin Martyr parle avec indulgence : tout en conservant un attachement excessif aux formes du judaïsme, ils ne se faisaient remarquer par aucune grande erreur doctrinale et célébraient le dimanche à côté du sabbat[1]. D'autres enfin s'étaient exaltés au plus haut degré dans leurs idées judaïques et devaient toujours plus s'éloigner de la doctrine apostolique pour se combiner avec les sectes juives, surtout l'essénisme, et se constituer en hérésie déclarée. Telles furent probablement les origines de l'ébionitisme.

[1] *Dial. av. Tryphon*, c. 47. — Eusèbe. *Hist. eccl*és. III, 27 (al. 24). Zahn, *Gesch. des Sonntags*, p. 68, note 38.

En fait[1], à l'époque, qui peut être dite de saint Jean, parce qu'il était alors la plus grande personnalité apostolique qui eût survécu, la célébration du dimanche apparaît sous un nouvel aspect et plus accentuée que précédemment. Jean le désigne déjà par son nom propre et c'est à ce jour qu'il rattache expressément la magnifique révélation prophétique consignée dans l'Apocalypse[2] : « Moi, Jean, votre frère et qui ai part avec

[1] De Pressensé, *Siècle apost.* II, 1889, p. 307.., 431. Steitz, die Tradition von der Wirksamkeit des Ap. Johannes in Ephesus : *Th. Stud. u. Krit.* 1868.

[2] Les trois principales dates entre lesquelles on peut hésiter pour l'époque de la composition du livre, « sont comprises dans les limites de la vie de l'apôtre Jean. Ce sont le temps du court règne de Galba, en 68, ou bien le temps du règne de Vespasien, 69-79, ou enfin l'époque du règne de Domitien, de 81 à 96 » (Godet, *Etudes bibliques* [4], 1889, p. 328). Pour nous, de même que Godet (*Ibid.*, p. 328-336), Hoffmann (*Weissag. u. Erfüll.*, 1844), Hengstenberg (*Die Offenbarung des h. Joh.*, 1849-51), Ebrard (*Real-Encykl* [1] X, p. 576), Lange (*Bibelw.*, p. 46-48), Zahn (*Ignatius von Ant.*, 1873, p. 329-332), nous maintenons l'époque de Domitien. Cette date a été très clairement indiquée par Irénée, disciple de Polycarpe, qui l'était lui-même de Jean (*Adv. haeres.* V, 30, 3 ; Charteris, *Canonicity*, Edinburgh, 1880, p. 341), et elle est confirmée, entre autres, par les données de l'Apocalypse sur l'état spirituel des 7 églises de l'Asie Mineure, à chacune desquelles Jean écrit une lettre spéciale. « Il est remarquable, dit Godet (p. 336), que dans toutes les récentes hypothèses sur la composition de l'Apocalypse, le remaniement final doit avoir eu lieu sous Domitien ou plus ou moins longtemps après lui ; ce qui donne jusqu'à un certain point gain de cause à la tradition d'Irénée. » Voir pour l'hypothèse de Vischer, *Revue de th. et de ph.* 1887, p. 188, *Revue théol.* 1888, p. 159, — pour celles de Sabatier et de Schoen, *Rev. de th. et de ph.* 1887, p. 586.., Schoen, *L'origine de l'Apocal.*, Paris 1887, p. 142, — pour celle de Bruston, *Rev. de th. et de ph.* 1888, p. 262-275. — Dans la *Rev. théol.* de 1888, p. 159, Schoen signale une discussion approfondie qui a paru dans la même *Revue* (1883, p. 443-459), comme ayant démontré d'une manière irréfutable que les deux premiers chap. de l'Apocal. sont postérieurs à l'an 70 et qu'ils indiquent une date au moins aussi avancée que la tradition. » Dans sa nouvelle édition du *Siècle apost.* (II, p. 346), de Pressensé concède à Wabnitz que « l'état troublé » des Eglises, tel qu'il apparaît au début de l'Apoc., « se conçoit mieux à la fin du siècle apostolique. » Mais comme d'ailleurs il place la date du livre en 69, il dit qu'on « pourrait admettre que l'auteur a ajouté quelques traits à son 1[er] écrit, dont il aurait laissé subsister la substance. » Il y aurait donc

vous à la tribulation et au royaume et à la persévérance de Jésus, est-il écrit I, 9, j'étais dans l'île appelée Patmos, à cause de la parole de Dieu et du témoignage. 10) *Je fus ravi en esprit le jour du Seigneur* [1], et j'entendis derrière moi une voix forte, comme le son d'une trompette, 11) qui disait : Ce que tu vois, écris-le dans un livre et envoie-le aux 7 Eglises. »

C'est la seule fois que se trouve dans le Nouveau Testament l'expression ἡ κυριακὴ ἡμέρα, proprement : le jour seigneurial ou dominical, et elle est évidemment employée comme bien connue.

L'adjectif κυριακός ne se retrouve lui-même qu'une seule fois dans le Nouveau Testament : 1 Cor. XI, 20, dans une épître de Paul bien antérieure à l'Apocalypse, et il y apparaît comme se rapportant manifestement au Seigneur Jésus. « Lors donc que vous vous réunissez, ce n'est pas prendre le repas *dominical* [2]. Car quand on se met à table, chacun commence par prendre son repas et l'un a faim, tandis que l'autre est ivre. » Ce repas ne saurait être autre que celui qui de toute manière mérite d'être appelé le repas du Seigneur Jésus et où tout doit se rattacher à lui. Dans les versets 23-29 du même chapitre, tous relatifs à la cène, se trouvent, non sans intention, 5 fois le nom de Seigneur (ὁ Κύριος) se rapportant incontestablement à Jésus, 1 fois l'expression complète de Seigneur Jésus, et dans la traduction française, 7 pronoms se rapportant non moins sûrement à lui, tandis qu'il n'est aucunement parlé de Dieu le Père.

1 Cor. XI, 20 rend déjà très probable qu'il faut interpréter le κυριακή de Apoc. I, 10 en le rapportant également au Seigneur Jésus. Très probable, disons-nous, non : certain, car le mot Κύριος, d'où vient κυριακός, peut en lui-même désigner le Père du Seigneur Jésus presque aussi bien que celui-ci. Il est vrai que

eu comme une 2de édition remaniée par l'auteur, ce qui paraît peu vraisemblable. — A l'égard des nouvelles hypothèses sur l'Apocal., il est piquant de constater que Bengel dit déjà à propos de 1 : 9 : *Neque enim partem unam sub Claudio, aliam sub Domitiano aut Nervâ scriptam dixeris, una quippe est apocalypsis, una prophetia, unus liber.*

[1] Ἐγενόμην ἐν πνεύματι ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ.

[2] Οὐκ ἔστιν κυριακὸν δεῖπνον φαγειν. Segond : ce n'est pas manger le repas du Seigneur.

dans le Nouveau Testament le mot Κύριος semble appliqué spécialement à Jésus depuis sa glorification, comme cela ressort particulièrement de Act. II, 36, X, 36, Rom. XIV. 8, 9, 1 Cor. VII, 22, 23, VIII, 6, Phil. II. 9, 11. On a même pu soutenir, mais non sans exagération [1], que tous les passages où Paul parle du Κύριος sans citer l'Ancien Testament, se rapportent à Jésus et non à Dieu le Père. Dans l'Apocalypse, c'est bien à Jésus que se rattache le mot Κύριος XI. 8, XIV, 13, XVII, 14, XIX, 16, XXII. 20, 21, et dans le 3me et le 4me de ces versets Jésus est même appelé Seigneur des seigneurs (Κύριος κυρίων). Toutefois il est certain que le mot Κύριος désigne assez souvent dans le Nouveau Testament Dieu le Père et que tel est le cas, dans l'Apocalypse même, I, 8, IV, 8, 11, XI, 4, 15, 17, XV, 3, 4, XVIII, 8, XIX, 6, XXI, 22, XXII, 5, 6, bien que là encore on puisse remarquer que le mot n'est jamais employé seul, sans qualificatif, excepté IV, 11, dans une apostrophe adressée directement à Dieu.

Ces considérations tendent en définitive à rendre toujours plus probable la relation de ἡ κυριακὴ ἡμέρα de Apoc. I, 10 au Seigneur Jésus, mais elles ne la rendent pas encore certaine. Ce qui seul la rend telle pour nous et pour la grande majorité de ceux qui se sont occupés de la question [2], c'est le rapport de Apoc. I, 10 avec l'ensemble des données du Nouveau Testament sur le dimanche et aussi avec maintes déclarations ecclésiastiques du 2d siècle. Les données du Nouveau Testament, nous les avons déjà passées en revue, en examinant, dans les Evangiles, ce que le Seigneur a fait après sa résurrection pour en solenniser l'anniversaire hebdomadaire, puis, dans les Actes et les Epîtres, 1 Cor. XVI, 2, Act. XX, 7. Quant aux déclarations du 2d siècle, nous y arriverons bientôt, comme à une contre-épreuve. Mais nous ne voulons pas tarder à donner sommairement quelques indications relatives à la langue ecclésiastique du 2d siècle et au delà ; elles ont manifestement de l'importance et plusieurs d'entre elles seront plus tard amplement confirmées.

[1] Voir Grimm, *Lexicon*, et aussi Cremer, *Bibl.-theol. Wörterb.*, art. κύριος.

[2] Nous indiquerons seulement l'art. κυριακός dans les deux dictionnaires signalés dans la note précédente.

La cène était souvent appelée dans les églises latines *dominicum*. Ainsi, dans les *Acta Saturnini, Dativi*, etc., qui datent du temps de Dioclétien, il est dit, par exemple : *Dominicum cum fratribus celebravi* ou : *Intermitti dominicum non potest*. On y trouve aussi *dominica sacramenta*[1]. Tertullien appelle la cène *convivium dominicum*, et il dit ailleurs : *Quomodo dominica solemnia celebrabimus*[2] ? D'après Zahn, *dominicum* ne signifie jamais le dimanche, qui était dit *dies dominica* ou simplement *dominica*. — Κυριακόν, qui, comme substantif, signifie ordinairement dans la langue ecclésiastique temple, c'est-à-dire maison du Seigneur, comme le rappellent encore les mots *Kirche* et *Kirk*, désigne aussi quelquefois la cène, tandis que Κυριακή est le nom propre du dimanche[3]. L'ouvrage de Papias, disciple de l'apôtre Jean, Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις, devait se rapporter à l'histoire du Seigneur Jésus, à ses actes et à ses paroles, même à des écrits sur cette histoire, même à nos Evangiles[4]. En tout cas, Papias parle expressément des Evangiles de Matthieu et de Marc (Eus. *Hist. eccl.* III, 40). — Dans un passage de Denys de Corinthe, conservé par Eusèbe (*Ibid.* IV, 23; *al.* 22), les Saintes Ecritures du Nouveau Testament sont désignées comme κυριακαὶ γραφαί, et Zahn et Riggenbach ne manquent pas de rapprocher cette expression du titre de l'ouvrage de Papias, en disant qu'il a puisé les κυριακὰ λόγια précisément dans les κυριακαὶ γραφαί, dont parle Denys de Corinthe[5]. — Clé-

[1] Zahn, *Gesch. d. Sonntags*, p. 75.

[2] *Ad uxorem*, II, 4. *De fugâ* 14.

[3] Voir Suicerus, art. *Κυριακόν* et *Κυριακή*.

[4] Eusèbe, *Hist. eccles.* III, 40 (*al.* 36). — Voir Bleek, *Einleit. in das N. T.*, p. 94; Charteris, p. 41, etc. — Zahn, *Th. Stud. u. Krit.* 1886, p. 670., 690.. Riggenbach, *Jahrb. f. deut. Theol.* 1868, p. 321, 322.

[5] « En un mot, dit Zahn (p. 670), Papias puise les *λόγια κυριακά* dans les *γραφαὶ κυριακαί*, expression par laquelle Denys de Corinthe, environ 30 ans après la composition de l'œuvre de Papias, désigne les écrits du Nouveau Testament et avant tout, cela va de soi, ceux qui se rapportent immédiatement au *Κύριος*, à savoir les Evangiles. » — « Il est incontesté, dit Riggenbach (p. 321), que *λόγιον* signifie d'abord une parole de Dieu, une parole prophétique. Mais il est tout aussi incontestable que le pluriel *λόγια* est appliqué à l'Ecriture de l'Anc. Test., comme désignant celle-ci par son contenu principal, en tant qu'elle est une collection de

ment d'Alexandrie parle aussi de *αἱ κυριακαὶ γραφαί* comme se rapportant à nos Evangiles[1]. — Tous ces sens ecclésiastiques attribués à *dominicum*, *dominica*, *κυριακόν*, *κυριακή*, *λόγια κυριακά*, *κυριακαὶ γραφαί*, où il s'agit toujours du Seigneur Jésus (sauf peut-être pour *κυριακόν* signifiant temple), ne confirment-ils pas le sens analogue donné à *κυριακὴ ἡμέρα* dans Apoc. 1, 10?

On pourrait s'étonner, il est vrai, que dans ce verset il n'y ait pas proprement : en un jour de dimanche (*ἐν κυριακῇ ἡμέρᾳ*), au lieu de : le jour du dimanche (*ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ*). Mais, en fait, d'après l'édition de Tischendorf, dans presque tous les passages du Nouveau Testament où il est nommément question du 1er jour de la semaine, l'article se trouve également, à savoir Marc XVI, 2, Luc XXIV, 1, Jean XX, 1, 19, Act. XX, 7. Mat. XXVIII, 1 (*εἰς μίαν σαββάτων*) fait seul réellement exception, car dans 1 Cor. XVI, 2 (*κατὰ μίαν σαββάτων*), Paul voulait dire que l'offrande devait se faire chaque 1er jour de semaine. Or dans Apoc. I, 10, c'est tout autre chose : Jean voulait faire ressortir, non pas proprement qu'il avait eu sa vision un jour de dimanche, mais (comme nous dirions nous-mêmes) le jour du dimanche, ce jour-là de la semaine et non tel autre, ce jour toujours grand pour les chrétiens, comme mémorial de la résurrection du Seigneur. Et, en définitive, on peut se demander si une intention du même genre n'aurait pas présidé à la rédaction tout d'abord de Act. XX, 7, mais aussi de Marc XVI, 2, Luc XXIV,

paroles de Dieu, qu'elle renferme les révélations de Dieu. Tel est le sens du mot dans Rom. 3 : 2. L'expression de *τὰ λόγια* est donc employée comme synonyme de *γραφή* ou de *ἱερὰ γράμματα*, et pas seulement tard, mais, par exemple, dans Josèphe (B. J. 6, 5, 4) et dans Clément Romain (1 Cor. 53, cp. avec 19). Quant au Nouveau Testament, Denys de Corinthe, pas longtemps après Papias, applique aux Evangiles l'expression de *κυριακαὶ γραφαί*... Les écrits du Nouv. Test. portent donc ici le nom de *κυριακαὶ γραφαί*, à côté des *γραφαί* de l'Ancien. Si celles-ci s'appellent aussi *τὰ λόγια* (*τοῦ Θεοῦ*), cette dénomination correspond pour les Evangiles à celle de *λόγια κυριακά*. Hilgenfeld est aussi d'accord là-dessus et il donne de nouvelles preuves du fait dans sa *Revue* (1867, p. 183). » — « Le mot *λόγια*, dit Charteris (p. 57, note 2), semble avoir été de bonne heure un équivalent de « S. Ecritures, » que le contenu en fût des paroles ou des récits (Voir Rom. 3 : 2; Héb. 5 : 12; 2 Clém. 13). »

[1] *Strom.* VII, p. 890., d'après Charteris, p. 51. De même Grimm, art. *κυριακός*.

1, Jean XX, 1, 19. « L'emploi ou l'omission de l'article, dans certains cas, dit Winer (*Grammatik des neutest. Sprachidioms*[1], p. 102), provient ainsi de la manière dont on se représente la chose, mais n'a point d'influence sur la pensée matérielle. Aussi a-t-on à distinguer dans l'emploi de l'article une nécessité objective et une subjective. » Dans les 4 passages qui viennent d'être indiqués, comme aussi dans Apoc. I, 10, n'y aurait-il pas précisément cet emploi subjectif de l'article, l'auteur voulant par là accentuer ou souligner l'expression à laquelle l'article est associé ?

Outre l'interprétation qui voit dans Apoc. I, 10 une allusion au dimanche et qui semble avoir été généralement adoptée de tout temps, quatre autres ont été présentées, que nous devons signaler.

D'après la première, à laquelle nous ne pouvons rattacher aucun nom et qu'il suffira de mentionner, le jour du Seigneur, dont il est ici parlé, serait la période générale de la dispensation évangélique. On alléguait sous ce rapport Jean VIII, 56, Ps. CXVIII, 24[1].

Wetstein, en 1752, a cru qu'il s'agissait ici du grand jour du jugement. Liant étroitement ἐγενόμην ἐν πνεύματι à ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ, il traduisait : *diem judicii vidi in Spiritu, i. e. prævidi repræsentatum*. Mais le ἐγενόμην ἐν πνεύματι peut très bien se suffire à lui-même, dans le sens de : je fus en extase, j'eus une vision. Pour l'interprétation de Wetstein, il faudrait probablement un autre verbe que ἐγενόμην, un verbe indiquant le mouvement, signifiant : je fus ravi ou transporté, et εἰς plutôt que ἐν. En 2d lieu, la vision qu'eut Jean ne se rapporte pas d'abord au grand jour du jugement, auquel correspondent proprement les ch. XIX et XX. De plus, dans le Nouveau Testament, il est très souvent question du jour du Seigneur comme jour du jugement, et parmi les nombreuses désignations qu'on rencontre sous ce rapport, on ne trouve jamais celle de ἡ κυριακὴ ἡμέρα[2]. Enfin le

[1] Voir Cox, *Literatur of the Sabbath Question* I, p. 106; Andrews, ***Hist. du sabbat et du 1er jour de la semaine***, trad. I, p. 167..

[2] Le jour du jugement est appelé *ἡμέρα Κυρίου* 1 Thes. 5 : 2; 2 Pierre. 3 : 10; *ἡ ἡμέρα τοῦ Κυρίου* 2 Thes. 2 : 2; *ἡμέρα Χριστοῦ Ἰησοῦ* Philip. 1 : 6;

contexte de Apoc. I, 10 est tout rempli de l'idée de la présence et de l'action de Jésus glorifié ; dans les versets 5 et 18, il y a même allusion directe à sa résurrection glorieuse et définitive (*Le premier-né d'entre les morts. J'étais mort, et voici je suis vivant aux siècles des siècles*). Cette seconde interprétation ne paraît plus soutenue [1].

Il en est de même de celle qui a été défendue par C.-C.-L. Francke [2] et d'après laquelle le jour du Seigneur de Apoc. I, 10 serait le jour de Pâques, tel que nous l'entendons. Hengstenberg dit avec raison (p. 162), en renvoyant à l'article de Suicerus sur κυριακή, que selon l'usage unanime des plus anciens docteurs grecs et latins dans les contrées les plus diverses, c'est le dimanche qui est désigné comme le Jour du Seigneur et non le jour de Pâques. Nous aurons aussi l'occasion de constater que le jour de Pâques pour l'ancienne Eglise n'était pas l'anniversaire de la résurrection du Seigneur, mais celui de sa mort [3].

Une quatrième interprétation est professée par les *Adventistes du 7me jour* et elle est exposée par J.-N. Andrews dans son *Histoire du sabbat et du 1er jour de la semaine* [4]. Le jour du Seigneur est alors le sabbat.

Mais comment se pourrait-il que l'apôtre Jean au milieu même des Eglises de l'Asie Mineure fondées par saint Paul, se fût mis ainsi en flagrante contradiction avec celui dont il était le si digne successeur ? Saint Paul n'avait-il pas écrit Gal. IV, 9-11 et Col. II, 16, 17 ?

Un des arguments d'Andrews est que saint Jean dans son Evangile, d'une date postérieure à celle de l'Apocalypse, men-

ἡμέρα Χριστοῦ Philip. 1 : 10 ; 2 : 16 ; ἡ ἡμ. τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χ. 1 Cor. 1 : 8 ; ἡ ἡμ. τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ 2 Cor. 1 : 14 ; ἡ ἡμ. τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ 1 Cor. 5 : 5, etc.

[1] Voir Düsterdieck, *Krit. exeg. Handb. über die Offenbarung*, p. 113 ; Lange, *Offenbarung des Joh.*, p. 74 ; G. Elliot, *The abiding Sabbath*. New-York, 1884, p. 198 ; Rauschenbusch, *Ursprung des Sonntags*, p. 35, etc..

[2] *De diei dominici celebratione ap. veteres Christianos*, Halle, 1826. D'après Hengstenberg, p. 160, Rheinwald, *Kirch. Archäologie*, p. 155.

[3] Cp. Düsterdieck, p. 114 ; Lange, p. 74.

[4] 1, p. 167-172. Cette 4e interprétation est combattue par Rauschenbusch, p. 37..

tionne deux fois le 1er jour de la semaine en le désignant simplement comme tel. « C'est là, dit-il, une preuve on ne peut plus convaincante que Jean ne considérait point le 1er jour de la semaine comme ayant droit au nom de jour du Seigneur ou à tout autre comportant un caractère de sainteté. » — Mais cette désignation numérique du 1er jour de la semaine était habituelle chez les Juifs et devait aussi être employée par les premiers chrétiens, comme elle le fut par Matthieu (XXVIII, 1), Marc (XVI, 2), Luc (Evang. XXIV, 1 ; Act. XX, 7), Jean (XX, 1, 19), Paul (1 Cor. XVI. 2). Lorsque, dans ces versets, Matthieu, Marc, Luc, Jean parlaient de la résurrection du Seigneur et de ses apparitions à plusieurs de ses disciples, ils pouvaient d'autant mieux se servir de cette simple et courante désignation que celle de Jour du Seigneur ne pouvait déjà exister lors de cette résurrection et de ces apparitions, puisque ce furent elles qui posèrent le fondement du dimanche. Quant à 1 Cor. XVI, 2, Act. XX, 7, il est probable que lorsque Paul écrivait la 1re aux Corinthiens et plus tard s'arrêtait à Troas en allant à Jérusalem, la désignation chrétienne du 1er jour hebdomadaire n'existait pas encore et que, lorsque Jean écrivit son Apocalypse, elle n'était pas ancienne. L'institution du dimanche, en se développant dans l'Eglise, finit par avoir son vrai nom, et cela, on ne peut en douter, sous l'influence du Saint-Esprit et avec l'assentiment de l'apôtre ou des apôtres encore vivants, de même que ce ne fut qu'à Antioche, au début de l'apostolat de Paul, que les disciples reçurent leur vrai nom de *chrétiens* (Act. XI, 26). - L'Evangile de saint Jean est si loin d'être en opposition avec l'interprétation de Apoc. I, 10 dans le sens du dimanche qu'il est le seul qui ait signalé pour l'Eglise un des piliers sur lesquels le Seigneur a fondé l'institution, car seul il nous a transmis le récit de la seconde apparition de Jésus ressuscité à une réunion de disciples (XX, 26-29), en ayant soin de stipuler qu'elle eut lieu *huit jours après* la résurrection du Seigneur (v. 26), et encore en donnant à entendre qu'il n'y avait point eu de réunion semblable depuis celle du grand dimanche (XXI, 24). Comme nous l'avons aussi déjà remarqué (p. 104) au sujet de la première apparition du Seigneur à ses disciples, le

quatrième évangéliste accentue soigneusement l'indication du jour de cette apparition. *Le soir de ce jour, qui était le 1er jour de la semaine*, dit-il. — Jean a donc eu sa grande vision le jour du dimanche et il a voulu le constater, il a voulu qu'on le sût ! Comment ne pas avoir à cette idée une véritable émotion et comme un bouillonnement de hautes pensées ?

En un tel jour, où le vieil apôtre, brutalement arraché à son vaste troupeau, devait plus que jamais y penser avec sollicitude et surtout se sentir près de son Seigneur glorifié, il devait aussi être particulièrement porté à prier, par là même à recevoir une communication extraordinaire du Seigneur. Ainsi, lorsque Pierre était monté dans une chambre haute à Joppé *pour prier* (Act. X, 9), il reçut la mémorable vision qui l'appelait à ne pas regarder comme souillé ce que Dieu avait déclaré pur, et à se rendre sans hésitation chez le centenier Corneille, le premier des incirconcis qui devaient être baptisés. Ainsi Saul de Tarse était *en prières* (Act. IX, 11), lorsque le Seigneur apparut en vision à Ananias et lui enjoignit d'aller visiter l'ancien persécuteur, futur apôtre des Gentils. L'apôtre Paul enfin *priait* dans le temple de Jérusalem, lorsqu'il *fut ravi en extase et vit le Seigneur qui lui disait :* « Hâte-toi et sors promptement, parce qu'ils ne recevront pas ton témoignage sur moi... Va, je t'enverrai au loin vers les nations » (Act. XXII, 17-21).

Pour peu qu'on ait étudié l'Apocalypse, ne discerne-t-on pas de profondes analogies entre ce livre, d'une part et, de l'autre, l'Evangile et la 1re Epître de saint Jean, particulièrement entre le 1er et le 2d de ces trois écrits? Ne reconnaît-on pas dans chacun des deux une étonnante réunion de qualités supérieures qui d'ordinaire semblent s'exclure, p. ex., la plus candide simplicité et l'art le plus consommé dans l'enchaînement de l'ensemble, la prédominance des plus hautes intuitions mystiques et le soin du détail, la précision la plus exacte ? Ne reconnaît-on pas aussi d'intimes rapports entre les données des deux livres, le même enseignement caractéristique sur Jésus comme Parole et comme Agneau de Dieu[1] ?

[1] Jean I, 1-18, cp. à Apoc. 19 : 13 et aussi à 1 Jean 1 : 1. — Jean 1 : 29.

On peut être très loin de comprendre l'Apocalypse autant qu'on le désirerait. Mais comment ne pas vivement sentir la sainte beauté et la sublime grandeur des scènes de l'adoration de Dieu et de l'Agneau décrites dans les chap. IV et V? Comment ne pas apprécier comme intarissables sources de consolation et d'espérance, des versets comme XXI, 1-4; XXII, 3-5? Comment ne pas reconnaître le secours si puissant, si bienfaisant, si opportun, si urgent, que l'Apocalypse a dû et devra toujours porter à l'Eglise dans les temps de martyre et de persécution? Comment ne pas considérer l'Apocalypse comme le grand livre prophétique de la Nouvelle Alliance? N'est-il pas à cet égard en harmonie intime soit avec les prophéties de Paul et du Seigneur lui-même, soit avec celles de l'Ancienne Alliance et surtout de Daniel? La difficulté que nous éprouvons à comprendre le livre n'est-elle pas elle-même une preuve de son inspiration, des services qu'il a toujours à rendre dans l'Eglise, de la longue échéance des prophéties qu'il renferme? Toute prophétie peut-elle, avant son accomplissement, être autre chose qu'*une lampe qui brille dans un lieu obscur, jusqu'à ce que le jour vienne à paraître* (2 Pierre I, 19)?

Jean était donc un dimanche sur son rocher de Patmos, dans la solitude de son exil il pensait à ses chères églises, il souffrait de ne plus pouvoir leur adresser de vive voix ses instructions, ses exhortations, et voici que tout à coup le Seigneur lui apparaît en vision, il lui dicte même des épitres aux 7 Eglises d'Ephèse, Smyrne, Pergame, Thyatire, Sardes, Philadelphie, Laodicée, — et les révélations que Jean reçoit ensuite étaient destinées non seulement à ces Eglises, mais à l'Eglise entière jusqu'à son glorieux accomplissement. Quelle chaire, quelle tribune n'était donc pas devenu pour l'apôtre le rocher de son exil! Comme le dit si bien Godet, « la splendeur apocalyptique répandue dans l'âme de Jean dans le dimanche passé à Patmos, se répandit sur tout le reste de sa vie et illumina l'Eglise entière » (*Le Dimanche*, p. 27).

36; 20 : 36, cp. à Apoc. 5 : 6-6 : 17; 12 : 11; 13 : 8, 11; 14 : 1-5, 10; 15 : 3; 17: 14; 19 : 7-9; 21 : 9, 14, 22, 27; 22 : 1, 3.

Ce rapport entre le Dimanche et l'Apocalypse n'est peut-être pas le seul.

Lange, dans l'Introduction de son commentaire sur ce livre, arrive à dire (p. 41) : « Avec le jugement final, Christ se manifeste pleinement comme le prince de la victoire, pour ouvrir le grand jour du jugement, qui, en sa qualité de grand samedi (*als der grosse Sonnabend*) de mille ans, commence avec le jugement de l'antichristianisme cultivé et se termine avec le jugement de l'antichristianisme dernier et populaire (*das letzte Pöbel-Antichristenthum*), pour amener ainsi l'éternel Dimanche (*den ewigen Sonntag*). » — Nous n'avons pas su trouver dans le Commentaire toute l'explication désirée de ce grandiose point de vue. Cependant nous lisons, p. 234 : « Quant aux 1000 ans, le nombre est symbolique comme tous ceux de l'Apocalypse; il désigne une période (*Aeon*), celle de la destruction par laquelle l'ici-bas deviendra l'au delà. « Les Juifs, dit de Wette[1], attribuaient différents nombres à la durée du royaume messianique ; mais R. Eliéser pensait, d'après Es. LXIII, 4 et Ps. XC, 4, que les jours du Messie seraient de mille ans. Cependant il faudrait aussi tenir compte de la raison plus importante donnée dans le chap. XV de l'Ep. à Barnabas, (sur laquelle nous aurons à revenir et) d'après laquelle, de même que Dieu a créé le monde en 6 jours et s'est reposé le 7e, l'univers doit aussi arriver à son accomplissement dans 6000 ans, et un grand sabbat universel (*Welt-Sabbath*), être célébré dans le dernier millier d'années » (précisé même comme le début du règne messianique).— Nous lisons encore page 252 du même Commentaire de Lange : « Comme Dieu sera lui-même pour les bienheureux l'éternelle lumière du jour (*Tageslicht*), ils n'auront plus à retomber dans le sein de la nuit (Apoc. XXI, 23; XXII, 5)... Alors se sera levé le jour éternel dans la pré-

[1] *Kurze Erklärung der Offenbar. Joh.*, 1848, p. 188. — Dans l'intéressante notice renfermée p. 15 sur l'interprétation si originale qu'en 1186 le célèbre moine calabrais Joachim de Flore a donnée de l'Apocalypse, il est dit que selon lui « les 6 premières parties du livre se rapportent à 6 périodes de travail pour l'Eglise, la 7e au repos sabbatique et la 8e à l'eschatologie. »

sence de Dieu. » — Quoi qu'il en soit, les points suivants nous semblent pouvoir être établis : 1° Le règne de mille ans se rattache à la période de la 7e coupe, période qui se rattache elle-même à celles de la 7e trompette et du 7e sceau. 2° Il ne suit pas la victoire définitive, mais la dernière et la plus grande des victoires préparatoires. 3° Il sera suivi d'une terrible révolte, puis de la victoire définitive. 4° S'il peut être envisagé comme une espèce de sabbat dans la grande lutte soutenue par le Rédempteur et ses rachetés contre leurs communs adversaires, la dernière révolte correspondrait à la nuit qui suit le sabbat, et l'avènement définitif du Royaume de Dieu, au matin d'une nouvelle et éternelle période, celle de l'éternel dimanche. 5° Cette dernière correspondance peut être d'autant mieux admise que si le 1er Dimanche historique fut le jour de la résurrection du Rédempteur, l'éternel Dimanche commencera par la résurrection de l'ensemble des rachetés et par l'apparition d'un nouveau ciel et d'une nouvelle terre (XX, 11-XXI, 4).

La grande vision prophétique de la Nouvelle Alliance a donc été accordée à l'apôtre Jean le jour du Dimanche : quelle haute et éclatante sanction donnée à la solennisation chrétienne de ce jour, par le moyen du disciple que Jésus aimait et dont la verte vieillesse devait présider au soir des temps apostoliques [1] !

Sous ce rapport, l'importance de Apoc. I, 10 peut presque être rapprochée de celle des deux premières apparitions du Seigneur ressuscité à la réunion de ses disciples. A un autre point de vue, ce verset doit l'être surtout de 1 Cor. XVI, 2, 3, et Act. XX, 7, comme du reste on a coutume de l'admettre. « Il est hors de doute, dit Hengstenberg (p. 160), que le dimanche était généralement célébré dans les temps apostoliques. Cela peut être

[1] Une preuve assez touchante de l'union qui s'était établie dans l'Eglise entre le souvenir de l'apôtre Jean et la célébration du dimanche, peut être tirée d'un livre apocryphe antérieur au 3e siècle, les *Acta Johannis*, relatifs surtout à sa mort. Il y est rapporté qu'un dimanche, après le culte de la communauté, il se serait couché dans une fosse qu'il s'était fait creuser et dans laquelle, le lendemain, on ne trouva que ses sandales et une source jaillissante. Voir Tischendorf, *Acta apostolorum apocrypha*, 1851, p. 274-276, LXXIII-LXXVI ; Zahn, *Gesch. d. Sonnt.*, p. 58, note 14; *Real. Encycl.*[1], XII, p. 334.

prouvé déjà par le Nouveau Testament. Chacun des 3 passages allégués d'ordinaire a une force probante, et ils en acquièrent davantage, s'ils sont considérés ensemble. » Encore plus, ajouterions-nous, quand on les rapproche des données du 2d siècle. — Dans sa brochure sur le *Dimanche* (p. 27...), Godet réunit les 3 mêmes passages en voyant le dimanche présenté dans Apoc. I, 10, comme le « jour spécialement destiné au recueillement privé, à la communion personnelle avec le Seigneur » ; dans Act. XX, 7, comme « le jour de l'adoration commune, de la communion de l'Eglise avec son chef et des fidèles les uns avec les autres, sous l'influence de la Parole sainte et du sacrement de la Cène ; » dans 1 Cor. XVI, 2, comme le jour « où les œuvres de l'amour doivent sceller les actes de dévotion privée, domestique et publique. » — « Jour admirablement beau et saint, est-il dit un peu plus loin, que celui où se renouvelle périodiquement ce triple lien si essentiel au bonheur de l'individu, de la famille et de la société : la communion de chaque fidèle avec son Sauveur, la commuuion de tous les membres du corps de Christ entre eux et la communion de l'Eglise avec tous les êtres souffrants dans le monde entier. »

TROISIÈME SECTION

Après l'âge apostolique, ou le second siècle.

Nous voudrions maintenant continuer l'histoire du dimanche après le temps des apôtres, surtout dans le 2d siècle. Les données ne manquent pas, mais il serait difficile de les exposer dans un ordre chronologique un peu strict, soit à cause de l'incertitude relative qui plane encore sur la date de beaucoup d'entre elles, soit à cause de la complication ou de la portée rétrospective de plusieurs. W. Waddington n'a pas craint de dire au commencement de ses *Fastes des provinces asiatiques*[1] : « Les grands règnes de Trajan, d'Hadrien et des Antonin comptent parmi les époques les plus obscures de l'histoire du monde. » — Le témoignage par lequel nous commencerons, se rattache en tout cas au règne de Trajan (98-117).

§ 1. — Lettre de Pline le Jeune à Trajan.

Pline le Jeune, gouverneur du Pont et de la Bithynie, avec le titre de légat impérial, propréteur, revêtu de la puissance consulaire[2], était en correspondance suivie avec l'empereur Trajan, son ami, et lui demandait des directions sur tout ce

[1] 1872, p. 655. Le mémoire a paru dans la grande publication de Le Bas et W. Waddington : *Voyage archéologique en Grèce et en Asie-Mineure.* Cp., sur le règne de Trajan, de Champagny : *Les Antonins*, 1886, I, p. 297, etc.

[2] L'époque précise du gouvernement de Pline en Bithynie est toujours controversée. Autrefois on pensait généralement qu'il avait eu lieu de 103 à 105. Actuellement on serait porté à le mettre de 111 à 113. Ainsi Mommsen, dans un ouvrage traduit par Ch. Morel sous le titre : *Etude sur Pline*

qui l'embarrassait dans une administration extraordinaire, difficile et délicate. Une de ses lettres (L. X, *Ep.* 97) concerne la conduite à tenir à l'égard des nombreux chrétiens de la vaste province[1], déjà poursuivis. « Un très grand nombre de personnes, de tout âge, de tout ordre, de tout sexe, écrit le gouverneur, sont et seront toujours impliquées dans cette accusation. Ce mal contagieux n'a pas seulement infecté les villes, il a gagné villages et campagnes. Je crois pourtant qu'on peut y remédier.... Ce qu'il y a de certain, c'est que les temples, qui étaient presque déserts, sont fréquentés et que les sacrifices, longtemps négligés, recommencent. Partout sont vendues des victimes qui trouvaient auparavant peu d'acheteurs. On peut juger par là de la quantité de gens qui peuvent être ramenés de leur égarement, si l'on fait grâce au repentir. »

Nous avons aussi la réponse de Trajan (*Ep.* 98), le 1er édit impérial, à nous connu, concernant les chrétiens.

Le passage de la lettre de Pline, qui a pour nous un intérêt spécial, se rapporte directement aux chrétiens qui avaient faibli dans leur foi, et il est ainsi conçu : « D'autres, déférés par un dénonciateur, ont d'abord reconnu qu'ils étaient chrétiens, et aussitôt après ils l'ont nié, déclarant que véritablement ils

le jeune. Paris 1873 (voir en particulier p. 30, où il est dit que les deux lettres concernant les chrétiens furent échangées en 112); C. de la Berge, dans son *Essai sur le règne de Trajan*, Paris, 1877 (voir en particulier p. 156-158, p. 205, note 5); le cardinal Noris; Pagi; Borghesi; Aubé (*Hist. des persécutions de l'Eglise jusqu'à la fin des Antonins*[2], 1875, p. 203; Duruy (*Hist. des Romains*, IV, 1882, p. 82), etc. — L'ancien point de vue a cependant toujours des défenseurs, tels que de Champagny (*Les Antonins*, I p. 311, etc.), Klippel (*Real-Encykl.*[1] XVI p. 300, note), Keim (*Rom und das Christenthum*, 1881. Voir *Real-Encykl.*[2] XV, p. 735), Backouse (*L'Eglise primitive jusqu'à la mort de Constantin*, trad. par P. de Félice, 1886, p. 34). — Uhlhorn, dans *Real-Encykl.*[2], ne se prononce pas. F. Godet dit : de 109 à 114.

L'épître même de Pline a été mise à des dates fort diverses. Ainsi Klippel la place en 104; Rothe (*Real-Encykl.*[1] I, p. 474), en 107; Hase (*Kirchengesch.*[3], p. 57), Chastel, en 110; Mommsen, Charteris, Aubé, en 111; Th. Zahn (*Gesch. des Sonnt.*, p. 23), Stapfer (*Encyc. des sc. rel.* XII, p. 200), en 112.

[1] Cp. Act. 16 : 7 et surtout 1 Pierre 1 : 1.

l'avaient été, mais qu'ils ont cessé de l'être.... Tous ces gens-là ont adoré votre image et les statues des dieux. Tous ont chargé Christ de malédictions. Ils assuraient que leur faute ou leur erreur avait principalement consisté en ce qu'ils s'assemblaient à jour fixe (*stato die*) avant le lever du soleil, chantaient entre eux tour à tour des cantiques à l'honneur de Christ, comme d'un dieu (*carmenque Christo, quasi deo, dicere secum invicem*), et s'engageaient par serment [1], non à quelque crime, mais à ne commettre ni vol, ni rapine, ni adultère, à ne point manquer à leur promesse, à ne point nier un dépôt. Après cela, ils avaient coutume de se séparer, et ensuite de se rassembler à nouveau pour manger en commun des mets innocents.... »

Tous les renseignements obtenus par Pline se concentrent donc sur la manière dont les chrétiens célébraient un jour déterminé de chaque semaine. Deux réunions religieuses y étaient tenues : l'une au matin, dès l'aube, dans laquelle il y avait des chants alternatifs en l'honneur de Christ et un engagement à se bien conduire ; l'autre, pour un repas en commun, une de ces agapes, dont il est déjà parlé Act. II, 42, 46 ; XX, 7 ; 1 Cor. XI, 17-34 ; Jude, 12.

Le jour hebdomadaire ainsi distingué n'est pas désigné, mais on peut facilement le reconnaître. Ce ne pouvait être le jour du sabbat, comme on l'a quelquefois supposé [2], car Pline l'aurait appelé par son nom, alors si connu, surtout des Romains cultivés et haut placés [3]. D'après le Nouveau Testament et les

[1] *Seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed...* « Allusion sans doute aux promesses du baptême, dit Champagny (I, p. 344). Baronius fait observer que dans les cérémonies chrétiennes, aucun serment n'était prononcé, et voudrait traduire *sacramento se obstringere* se lier par une cérémonie sacrée, par un sacrement. Il est difficile de croire que telle fût la pensée de Pline ; mais telle était bien probablement celle des chrétiens qui lui parlaient. On trouve du reste dans les classiques païens le mot *sacramentum*, non pas seulement dans le sens de serment, mais dans un sens analogue à celui qu'indique Baronius. Ainsi Sénèque (*De civit. Dei* VI, 11) appelle *sacramenta Judæorum* les observances juives. »

[2] Boehmer au 18e siècle et, de nos jours, les *Adventistes*.

[3] Voir 1er vol., p. 214.

témoignages du 2d siècle autres que celui de Pline, ce devait être le 1er jour hebdomadaire commémorant la résurrection de Christ, le Jour du Seigneur. En outre, cela transparaît en quelque sorte dans le « merveilleux rapport de Pline, cet éclatant exemple du don d'observation d'un juge romain[1]. » — « A jour fixe, dit-il, ils s'assemblaient avant le lever du soleil et chantaient entre eux tour à tour des cantiques à l'honneur de Christ, comme d'un dieu. » Le moment où commençait ce 1er service, n'était-il pas précisément celui où Jésus ressuscitait, et la note dominante de ce service, l'exaltation de Christ ressuscité et glorifié ?

§ 2. Epître d'Ignace aux Magnésiens.

La date du martyre d'Ignace, évêque d'Antioche en Syrie, est aussi très contestée. Semisch croyait d'après une tradition qu'il qualifiait d'unanime dans l'ancienne église[2], qu'Ignace était mort en 107, et cette opinion a été encore soutenue par de Champagny, Wieseler, Funk[3], etc. Selon Uhlhorn (*Real. Encykl.*[1] VI, p. 624), la date la plus vraisemblable est 107 ou 108. Selon Zahn, qui a si profondément étudié les épîtres d'Ignace, c'est 110[4]. Charteris hésite entre 107 et 116 et inclinerait pour 116[5]. Selon Backouse et de la Berge, (p. 206), 115

[1] Harnack, *Lehre der zwölf Apostel, neben Untersuchungen*... 1884, p. 34 des *Untersuchungen.*

[2] *Evangel. Kalender,* 1870, p. 153. Cp. p. 151. — « La rédaction la plus anciennement connue des *Actes du martyre d'Ignace* et aussi la plus chargée d'interpolations, dit de la Berge (p. 205), met la mort d'Ignace *consulatu Attici et Marcelli* (lisez *Attii Suburani II, Asinii Marcelli*) *Kalendis februariis* (c.-à.-d. l'an 104). La *Chronique Pascale* rapporte cet événement à l'an 105 (consulat de Candidus et de Quadratus) ; la version plus courte des *Actes*, découverte par Ruinart et seule défendue aujourd'hui, au 23 décembre 107. Enfin Malalas place ce martyre au moment du tremblement de terre d'Antioche (déc. 115.) » — Voir aussi Funk *Opera patr. apost.*, p. XLVII.

[3] De Champagny, I p. 348., p. 311. Wieseler, *Die Christenverfolgungen der Cäsaren* 1878, p. 176. (d'après Charteris, p. XXVIII, note). Funk, p. XLVI.., LXXXI.

[4] *Ignatius von Antiochen*, 1873, p. 616, etc.

[5] *Canonicity*, p. CXVII, p. XXVIII, note.

mériterait la préférence. Harnack a émis en 1878 une nouvelle hypothèse : Ignace serait mort vers la fin du règne d'Adrien ou même au commencement du règne d'Antonin, c'est-à-dire autour de 138[1]. Pour Jean Réville, malgré cette hypothèse, les épîtres d'Ignace n'en datent pas moins « de la 2e moitié du règne de Trajan, comprise entre l'an 107 et l'an 118, » sans qu'il puisse préciser davantage (*Revue de l'hist. des religions*, 1890, t. II, p. 160).

Si les récits détaillés qui nous sont parvenus sur le martyre d'Ignace sont reconnus comme étant d'une époque postérieure et comme méritant en général peu de créance[2], il n'en est pas de même de certaines lettres attribuées au vénérable confesseur. Mais il importe de distinguer. Parmi les 15 lettres qui lui ont été attribuées, 3 écrites seulement en latin, n'ont évidemment aucune importance. Pour d'autres, nous possédons deux recensions grecques, dites l'une longue, l'autre courte. Celle-ci ne renferme que 7 épîtres déjà mentionnées par Eusèbe (*Hist. ecclés.* III, 36) : aux Ephésiens, aux Magnésiens, aux Tralliens, aux Romains, aux Philadelphiens, aux Smyrniens, à leur évêque Polycarpe. Ces mêmes épîtres se retrouvent dans la longue Recension, mais avec un texte plus étendu, manifestement interpolé, et, en outre, 5 autres épîtres, certainement apocryphes. Jusqu'en 1845 la discussion de l'authenticité des épîtres d'Ignace ne portait que sur les deux recensions, mais elle se compliqua lorsque Cureton publia la version syriaque ne contenant que les épîtres aux Ephésiens, aux Smyrniens, à Polycarpe, et prétendit qu'elles seules étaient authentiques. Cette opinion trouva beaucoup d'écho, et elle fut adoptée en particulier par de Pressensé[3]. Mais elle a été ensuite très fortement combattue, surtout par Zahn dans son *Ignatius von An-*

[1] *Die Zeit des Ignatius*. Voir l'art. de Uhlhorn sur Ignace dans *Real-Encykl.*², p. 694. Cp. Kayser, art. Ignace dans l'*Encyc. des sc. relig.*, p. 465.

[2] *Real-Encykl.*² VI, p. 688. *Ignace et Polyc.* par Zahn, p. XLVIII. De la Berge, p. 205. Funk, p. XLVII, etc.

[3] *Siècle apost.*² II, p. 500-506. L'édition de 1889 se prononce pour l'authenticité des 7 lettres, II, p. 462-478. Chastel finit aussi par incliner dans le même sens, I, p. 217.

tiochien. Le texte des trois épîtres fut reconnu abrégé et des fragments de la traduction syriaque d'autres épîtres furent retrouvés. « Cette démonstration, dit Uhlhorn (*Real. Encykl.*[2] VI, p. 691), peut maintenant être considérée comme épuisée. Non seulement il n'y a plus de nouveaux défenseurs de l'opinion de Cureton, mais encore plusieurs de ses partisans, tels que Lipsius et Lightfoot, l'ont abandonnée[1]. La seule alternative qui demeure, est celle de l'authenticité ou de la non-authenticité des sept lettres de la courte Recension, » et cette authenticité semble maintenant bien établie. Elle a été reconnue en particulier par Semisch, Uhlhorn, Zahn, Harnack, etc.

Après ces préliminaires obligés, arrivons au seul passage qui dans ces lettres intéresse sérieusement notre étude : le ch. 9 de l'Ep. aux Magnésiens, d'après la courte Recension.

« Si donc ceux qui se mouvaient dans les vieilles choses, dit Ignace, sont arrivés à la nouveauté de l'espérance (c'est-à-dire, en fait, à la foi chrétienne), n'observant plus le sabbat, mais vivant selon le dimanche[2], dans lequel pour nous aussi la vie

[1] Cp. *Ignace et Polyc.* par Zahn, p. V... ; Kayser, *Encyc. des sc. relig.* VI, p. 461 ; Funk, p. LXII.

[2] *Μηκέτι σαββατίζοντες, ἀλλὰ κατὰ κυριακὴν ζῶντες, ἐν ᾗ καὶ ἡ ζωὴ ἡμῶν ἀνέτειλεν δι' αὐτοῦ καὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ. — Μηκέτι σαββατίζοντες*, c'est-à-dire non pas proprement : n'observant plus de sabbat, mais : n'observant plus le sabbat, ne solennisant plus le samedi. — On a souvent lu : *ἀλλὰ κατὰ κυριακὴν ζωὴν ζῶντες*, et un des plus anciens textes, le *Mediceo-Laurentianus*, porte en effet cette leçon. Mais le mot *ζωὴν* a été supprimé avec raison déjà par Piper en 1838 (*Theol. St. u. Krit.*, p. 92 note) et aussi dans l'édition vraiment critique de Zahn, comme dans celle de Funk. Il ne se trouve en effet ni dans une version latine très ancienne, très complète, remarquablement correcte, en quelque sorte calquée sur un texte grec de beaucoup supérieur à celui du manuscrit de Médicis (Zahn, p. XVIII..; XXXIV-XXXVI), ni dans une version arménienne, qui, comparée aux fragments restants de la version syriaque, apparaît comme un témoin fidèle et presque complet de cette version la plus ancienne de toutes (Zahn, p. XXX..), ni enfin dans le texte de la longue Recension grecque, comme nous le verrons plus loin. Au reste, même si on lisait *ζωὴν*, il faudrait, comme le faisait Hefele dans ses *Pères apost.*[1], sous-entendre *ἡμέραν* après *κυριακὴν*, soit à cause de *ἐν ᾗ* qui suit et se rapporte nécessairement au jour de la résurrection de Christ, soit à cause de l'opposition faite par Ignace entre le sabbat et le dimanche. — Henke,

a surgi par Lui (le Seigneur) et par sa mort, — bien que quelques-uns le nient, et c'est par ce mystère qu'il nous a été donné de croire, c'est pour cela que nous prenons patience, afin d'être trouvés disciples de Jésus-Christ, notre seul docteur, — comment nous, pourrions-nous vivre sans Lui? Lui que les prophètes, ses disciples en esprit, attendaient comme leur docteur. Aussi Celui qu'ils attendaient justement les a-t-il ressuscités des morts lorsqu'il est apparu » (ressuscité). — Ces derniers mots semblent faire allusion à Matth. XXVII, 52[1].

La phrase n'est pas simple : elle est embarrassée soit par une parenthèse intermédiaire, qui se rattache elle-même à une incidente, soit par une incidente finale, qui est encore un peu compliquée. Mais le fil du raisonnement n'est pas difficile à suivre. Ignace veut exhorter les chrétiens de Magnésie à persévérer dans la communion avec Christ, sans céder aux tentations du Judaïsme (voir les ch. 8 et 10). Dans ce but, il se compare lui et eux, également d'origine païenne, aux chrétiens d'origine juive. Si ceux-ci, dit-il, ont à cause de leur foi renoncé à leur ancienne vie, à leur ancienne observation de la Loi et en particulier du sabbat, pour vivre en pratiquant la dimanche, le Jour du Seigneur, et en harmonie avec le souvenir de ce saint jour, dans lequel a commencé aussi pour nous, chrétiens d'origine païenne, la véritable vie, grâce à la résurrection de Jésus et à la mort qui l'avait précédée, — comment nous, chrétiens d'origine païenne, pourrions-nous vivre sans Lui, qu'attendaient déjà les prophètes de l'Ancienne Alliance?

Plusieurs données semblent ressortir de cette exhortation : 1° Le sabbat ne devait pas être pratiqué par les chrétiens ; il ne devait pas l'être par ceux d'origine païenne, et il ne l'était pas par ceux d'origine juive, par ceux du moins qu'Ignace pouvait proposer comme modèles à ses lecteurs. « Déjà la ressemblance de *Magn.* IX avec Gal. I, 13, dit Zahn, montre clai-

qui, dans une première dissertation sur le dimanche, lisait *ζωήν* et ne voyait dans le passage aucune allusion à ce jour, a dû reconnaître sa double erreur (*Theol. St. u. Krit.* 1886, p. 602).

[1] Voir le Comment. de Meyer à ce sujet, et surtout Zahn, *Ignat. von Ant.*, p. 598.

rement qu'Ignace pensait ici à des Juifs de naissance tels que les apôtres et tous ceux qui pouvaient être allégués comme prouvant que le Judaïsme avait cru au Christianisme[1]. » — 2° Les chrétiens d'origine païenne et ceux d'origine juive qu'Ignace pouvait proposer comme modèles, célébraient également le dimanche comme jour de la résurrection de Christ. — 3° L'observation spirituelle du dimanche pouvait être envisagée comme le résumé de toute la vie chrétienne, et l'observation du sabbat, comme résumant toute la vie judaïque. — 4° Le sabbat et le dimanche étaient ainsi de nature à être opposés l'un à l'autre, mais non sans être profondément liés, ne fût-ce que comme solennisant tous les deux un des jours de la semaine. — 5° Sous ce rapport, le dimanche apparaissait déjà comme étant dans l'Eglise chrétienne la continuation et la transformation du sabbat mosaïque. — 6° Le dimanche était alors désigné, ainsi qu'il l'est dans l'Apocalypse, comme le Jour du Seigneur, c'est-à-dire le Jour du Seigneur Jésus, le jour dominical, le dimanche, et même il pouvait l'être tout simplement comme : *le dominical*, le mot : jour étant supprimé sans inconvénient, tellement l'institution était déjà connue et familière (voir *Gesch. d. Sonnt.* p. 58, note 14).

Il est fort instructif de connaître le texte correspondant de la longue Recension, dont les interpolations manifestes remontent au 4e siècle[2]. « Si donc ceux qui se mouvaient dans les vieilles Ecritures sont arrivés à la nouveauté de l'espérance en recevant Christ (comme le Seigneur l'a enseigné, disant : « Si vous croyiez à Moïse, vous croiriez aussi en moi... »), comment pourrions-nous vivre sans Lui ? Lui, dont les prophètes étaient les serviteurs, le voyant d'avance en esprit, l'attendaient comme leur docteur, espéraient en lui comme en leur Seigneur

[1] *Ig. von Ant.*, p. 355.— *Magn.* c. 10 : *ὁ γαρ Χριστιανισμὸς οὐκ εἰς Ἰουδαϊσμὸν ἐπίστευσεν, ἀλλ' Ἰουδαϊσμὸς εἰς Χριστιανισμόν*..

[2] De 360 à 380, dit Zahn, p. VI ; *Ig. von Ant.*, p. 144. — Harnack se rattache en général à la démonstration de Zahn, mais il la modifie en admettant 1° que l'interpolateur de la *Didachè* est le même que celui des lettres d'Ignace, comme Usher le pensait déjà ; 2° qu'il faut placer les falsifications de 340 à 380 et le plus près possible de 340-343. Voir *Prolégom. de la Didachè*, surtout p. 244, 246, 265.

et Sauveur, disant : « Il viendra lui-même et nous sauvera. » Nous ne devons donc pas observer le sabbat judaïquement et en jouissant d'être oisifs (car les Ecritures disent : « Celui qui ne travaille pas ne doit pas manger, » et aussi : « Tu mangeras ton pain à la sueur de ton visage »). Mais que chacun de vous observe le sabbat spirituellement, jouissant de la méditation de la Loi, non du repos corporel. Qu'il admire l'œuvre de Dieu sans manger des aliments de la veille, boire tiède, marcher à pas comptés, trouver du plaisir à la danse et à des claquements de mains dépourvus de sens! Et après avoir observé le sabbat, que tout ami de Christ célèbre le dimanche, le jour de la Résurrection, le jour royal supérieur à tous les autres jours[1], celui dont le prophète disait, en l'attendant : « A la fin, pour le 8e jour[2], » celui dans lequel notre vie a surgi et la mort a été vaincue par Jésus-Christ... ! »

Il y a donc une véritable contradiction entre le texte authentique d'Ignace et le texte interpolé. Tandis qu'Ignace dit

[1] *Μηκέτι οὖν σαββατίζωμεν ἰουδαϊκῶς καὶ ἀργείαις χαίροντες... σαββατίζετω πνευματικῶς... Καὶ μετὰ τὸ σαββατίσαι ἑορταζέτω πᾶς φιλόχριστος τὴν κυριακήν, τὴν ἀναστάσιμον, τὴν βασίλιδα, τὴν ὑπατον πασῶν τῶν ἡμερῶν.*

[2] *Εἰς τὸ τέλος ὑπὲρ τῆς ὀγδόης.* L'interpolateur suit les Septante, qui traduisent ainsi l'inscription du Ps. 6 : *Εἰς τὸ τέλος ὑπὲρ τῆς ὀγδόης, ψαλμὸς τῷ Δαυίδ* (ou mieux, semble-t-il : *..τέλος ἐν ὕμνοις ὑπέρ..* Voir l'édition de Breitinger, Zurich 1730). Segond : Au chef des chantres. Avec instruments à cordes. Sur la harpe à 8 cordes. Psaume de David. — Lausanne : Au chef de musique. Avec instruments à cordes, sur le *Scheminith*... — Moll (*Bibelw.* de Lange) : Dem Vorsteher, mit Saitenspiel; nach der achten... — *Bibelw.* de Bunsen : .. nach der Octave (wörtl. nach der achten)... « L'inscription des Ps. 6 et 12 : *al-haschemînîth*, dit Moll (p. 26), ne peut pas signifier, comme le voudrait l'opinion générale, que le chant doive être accompagné par un instrument à 8 cordes. Philologiquement, il ne peut s'agir que du 8e élément d'une série, aussi est-on plutôt porté à voir ici une allusion à une tonalité. En tenant compte de 1 Chron. 15 : 21, il semble qu'il faut penser, avec Gesenius, Delitzsch et d'autres, à l'octave de basse. Cette interprétation est confirmée par l'accent des deux Psaumes et par l'expression opposée : *al-alamoth*, qui dans Ps. 46 : 1. désigne, d'après 1 Chron. 15 : 20, le soprano, la voix de femme. » — Evidemment il ne saurait être question du dimanche dans cette inscription du Ps. 6, mais nous verrons bientôt que dans l'Eglise chrétienne ce jour fut de bonne heure appelé le 8e.

simplement : nous n'observons pas le sabbat, l'interpolateur prétend qu'il faut l'observer, outre le dimanche, mais spirituellement et non judaïquement. Nous savons en effet que plus tard une certaine célébration du sabbat devait s'associer dans l'Eglise à la solennisation du Jour du Seigneur[1].

§ 3. Epître dite de Barnabas.

« Cette épître, dont l'authenticité paraît n'avoir jamais été suspectée dans l'ancienne église grecque, était déjà à la fin du 2d siècle en grand honneur à Alexandrie, comme le prouvent les citations qu'en fait Clément. Il résulte aussi des œuvres d'Origène, des *Constitutions apostoliques*, du *Codex sinaïticus*, que plus tard elle était encore considérée comme appartenant pour le moins aux œuvres deutéro-canoniques. Mais déjà Eusèbe fait des objections ; l'épître disparaît peu à peu de l'Appendice du Nouveau Testament, ou plutôt cet Appendice disparaît avec elle. En Occident, on ne lui a jamais attribué une importance canonique, et lorsqu'on traite de « l'apôtre Barnabas, » elle n'est pas même mentionnée.... On peut dire qu'aujourd'hui elle est généralement reconnue comme n'étant pas de Barnabas[2]. » — Elle est « d'ailleurs anonyme et ne contient pas le plus léger indice indirect, qui pourrait autoriser une conjecture sur son auteur[3]. » — En tous cas, elle est fort ancienne, assez originale à cause de son paulinisme tranchant et superficiel, de son antijudaïsme excentrique, et elle est un précieux témoin du temps où vivait son auteur.

Reuss la considère comme incontestablement du 1er siècle[4]. Weizsäcker et Cunningham la rattachent au temps de Vespasien (69-79), et Funk serait disposé à le faire ; il estime en tout

[1] Voir dans l'édition de Zahn, p. 202 note. Il est dit dans l'épître interpolée aux Philippiens, ch. 13, que si quelqu'un jeûne le dimanche ou le sabbat, sauf le seul sabbat de la Pâque, c'est un meurtrier de Christ, et dans celle aux Tralliens, ch. 9, que le vendredi se rapporte à la passion du Seigneur ; le sabbat, à sa sépulture ; le dimanche, à sa résurrection.

[2] Harnack, *Real-Encykl.*[2] II, p. 103.

[3] Reuss, *Littérat. chrét. au siècle apost.*[4]. II, p. 557.

[4] *Gesch. d. heil. Schriften des N. T.*[2], p. 223.

cas que l'épître est de la fin du siècle (p. V...). Wieseler, Riggenbach opinent pour le temps de Domitien (81-96); Hilgenfeld, Ewald, Pfleiderer, pour celui de Nerva (96-98); mais la plupart des critiques de l'époque actuelle, en particulier Donaldson, Hausrath, Hefele, Hase, Keim, Lipsius, Schürer, Tischendorf, Zahn, Harnack, Chastel, pour le commencement du règne d'Adrien (117-138), c'est-à-dire vers 119[1]. Backouse la met entre 99 et 103; Charteris, en 119 ou 120; de Pressensé, entre 120 et 125[2].

Le seul passage de l'épître que nous ayons à signaler est la fin du ch. 15. L'auteur y conclut de Ps. XC, 4 et Gen. II, 2 que Dieu consommera l'œuvre de sa création dans un intervalle de 6000 ans. Alors reviendra son Fils pour mettre un terme à l'iniquité et se reposer un 7e jour, qui sera un 7e millénaire. Mais, si, d'après les déclarations scripturaires, le sabbat hebdomadaire doit être sanctifié par des mains et un cœur purs, il ne pouvait pas l'être par les Juifs et il ne pourra même l'être par les chrétiens que lorsque, n'étant plus dans le temps de l'iniquité, ils auront été sanctifiés dans la vie à venir. Aussi Dieu a-t-il fini par déclarer aux Juifs (Es. I, 13) qu'il ne pouvait supporter leurs néoménies et leurs sabbats. « Voyez, continue l'auteur, ce qu'il dit : « Ce ne sont pas les sabbats actuels » qui me sont agréables, mais celui que j'ai fait et que je fais, » dans lequel, après avoir fait reposer toutes choses, je ferai le » commencement d'un 8e jour, » c'est-à-dire le commencement d'un autre monde. Aussi le 8e jour est-il pour nous un jour de réjouissance, et c'est en ce jour que Christ est ressuscité des morts et, après s'être montré, s'est élevé dans les cieux[3]. »

Dans le chap. suivant, l'auteur donne de nouveaux développements sur le 8e millénaire, dans lequel sera construit le Temple spirituel, lorsque Dieu habitera véritablement en nous.

[1] Voir *Barnabae Epist.*, par Gebhardt et Harnack, 1878, p. LXVIII... Harnack, dans les *Prolég.* de son édition de la *Didachè* (p. 85, note), laisse le champ libre pour la rédaction de l'Epître entre 96 et 125.

[2] *L'Eglise primit.*, p. 515. Cp. p. 58. — *Canonicity*, p. CXVI. Cp. p. III, IV. — *Siècle apost.* 1889, II, p. 494, note.

[3] *Διὸ καὶ ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδόην εἰς εὐφροσύνην, ἐν ᾗ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν καὶ φανερωθεὶς ἀνέβη εἰς οὐρανούς.*

Mais nous n'avons pas à étudier davantage l'eschatologie de l'épître, qui relève évidemment de la théologie juive [1]. Nous n'avons pas même à suivre de plus près, surtout à apprécier, le raisonnement assez compliqué qui se discerne dans le chap. 15. Ce qu'il nous importe de relever, c'est que l'auteur mentionne incidemment, comme un fait patent, la célébration du dimanche par les chrétiens, qu'il le désigne comme le 8e jour de la semaine, que cette célébration lui apparaît comme étant essentiellement une réjouissance et l'anniversaire hebdomadaire de la résurrection de Jésus.

[1] Harnack, dans son édition de l'Epître, cite, à cette occasion, comme termes de comparaison *Hénoch* XVI, 12 (« Et alors viendra une nouvelle semaine, celle de la justice ») — et *IV Esdras* c. 7, où il est dit v. 30 : « Et le monde sera réduit au silence ancien pendant 7 jours comme dans les jugements précédents (ou : dans le 1er commencement), de sorte que personne ne reste. 31) Mais après les 7 jours, il arrivera que le siècle qui est encore endormi, sera réveillé, et que ce qui est corrompu, mourra. 32) Alors la terre rendra les choses qui dorment en elle... 33) Et le Très-Haut apparaîtra sur le siège du jugement.. 34) La justice seule demeurera. » (Traduction de la *Bible de Paris* 1850).

D'après Dillmann (*Real-Encykl.*², art. Pseudepigraphen des A. T.), les c. 1-36, 72-105 du livre d'Hénoch seraient du temps de Jean Hyrcan (135-107 av. J.-C.), sauf c. 93, 91 : 12.., où se trouveraient tout au moins des interpolations du rédacteur du livre actuel ; les c. 37-71 seraient de l'époque de la décadence des Hasmonéens, mais antérieurs à 64 ans av. J.-C., sauf les fragments relatifs à Noé, qui seraient d'une origine postérieure, toutefois plus anciens que IV Esdras. — Quant à celui-ci, il serait aussi une œuvre juive, mais provenant du dernier quart du 1er siècle de notre ère.

L'Apocalypse n'est pas le seul livre du Nouveau Testament, où l'on puisse trouver des idées analogues à celles de Barnabas et de la théologie juive sur la semaine historique du monde (voir plus haut p. 129..). Quelques versets de Hébr. 4 sont fort précis à cet égard, surtout le v. 9 : « Il y a donc un repos de sabbat (*σαββατισμός*) réservé au peuple de Dieu. 10) Car celui qui entre dans le repos de Dieu se repose de ses œuvres, comme Dieu s'est reposé des siennes » (au 7e jour de la semaine créatrice. Voir v. 4). Le v. 10 a un rapport frappant et souvent signalé avec Apoc. 14 : 13. *In tempore tunc sabbata multa*, dit Bengel; *sed tum erit sabbatismus, agitatio quietis una, perfecta, aeterna. Verbale emphaseos plenissimum.*— Etranger à la version des Septante, *σαββατισμός* est un *apax* dans le Nouveau Testament et ne se retrouve que dans Plutarque (*De superst.* c. 3). Il signifie proprement célébration du sabbat, et Grimm

La dénomination du dimanche comme 8e jour, qu'on trouve d'abord chez Barnabas, revient ensuite fréquemment, en particulier dans Justin Martyr, Clément d'Alexandrie, Augustin[1]. Mais il ne faut pas perdre de vue que ce 8e jour est en même temps et proprement un 1er jour hebdomadaire, comme cela ressort évidemment du maintien fondamental de la semaine de 7 jours et comme les Pères ne manquent pas d'y insister, ainsi bien clairement Justin Martyr et Augustin[2].

Zahn, dans sa *Gesch. des Sonnt.* p. 58, rapproche de la désignation du dimanche comme 8e jour de la semaine juive et chrétienne « la double irrationalité qui faisait donner le nom de *nundinae* au jour initial et au jour final de la semaine romaine de 8 jours, » ainsi que les « huit jours » de l'allemand et la « quinzaine » française. En outre, il constate que déjà l'épître de Barnabas oppose le dimanche, comme 8e jour, au sabbat, comme 7e jour, et qu'elle fait allusion à toutes les prédictions cachées que les Pères prétendaient trouver dans l'Ancien Testament

définit ainsi le sens qu'il a dans Héb. 4 : 9 : *beata laborum et miseriarum quies, veris Dei cultoribus s. veris Christianis aevo futuro speranda.* Bleek dit à propos de ce verset, qu'on trouve aussi dans le Talmud et chez les rabbins le bonheur à venir fréquemment décrit comme une célébration supérieure et continue du sabbat, et le sabbat ordinaire, présenté comme une image et un type de ce bonheur (*Hebräerbrief*, 1868). — De même Tholuk dans son Comment. — On comprend du reste que la donnée de Gen. 1 : 26 sur l'homme créé à l'image de Dieu, jointe aux autres données de Gen. 1 : 3-2 : 3 sur la création de l'univers en 6 jours, le repos du Créateur au 7e et l'institution du sabbat hebdomadaire, devait naturellement conduire à l'idée d'un sabbat suprême pour l'humanité entière, en tant que croyante. Mais, d'après tout ce qui précède, ne semblerait-il pas, chose curieuse ! que dans la théologie rabbinique elle-même ce sabbat humanitaire et final apparaissait tantôt comme un 7e jour et tantôt comme un 8e ?

[1] *Dial. av. Tryph.* c. 24, 41, 138. — *Strom.* V, 107 ; VI, 138. — *De civit. Dei* XVI, 26 ; Sermon 141, *De tempore ; De peccato orig.* c. 31 ; *Ep.* CXVIII, *Ad Januarium* (Ed. de Lyon, 1664).

[2] *Dial. av. Tryph.*, c. 41 : *Μία γάρ τῶν σαββάτων, πρώτη μέν οὖσα τῶν πασῶν ἡμερῶν κατά τόν ἀριθμόν, πάλιν τῶν πασῶν ἡμερῶν τῆς κυκλοφορίας ὀγδοή καλεῖται, καὶ πρώτη οὖσα μένει* (Ed. Otto[3]). — *Ep.* CXVIII : *Ita ergo erit octavus qui primus, ut prima vita non tollatur, sed reddatur æterna. Ep.* CXIX : *Dies octavus, qui et primus, quia non aufert illam requiem, sed glorificat.*

pour le dimanche en tant que 8e jour[1]. Mais Zahn ne parle pas de ce qui nous paraît être la cause profonde de cette désignation.

Au fond, cette cause est la même qui portait déjà la théologie juive à désigner comme 8e millénaire le temps de l'accomplissement du Royaume de Dieu, à savoir le désir et même le besoin logique de caractériser ce nouveau commencement comme étant, non pas absolument nouveau, mais au contraire, dans un sens, une continuation, comme se rattachant étroitement et au 7e millénaire sabbatique et aux 6 premiers millénaires.

La désignation du dimanche comme 8e jour, associée, comme elle doit l'être, à celle de 1er jour et si étrange qu'elle puisse d'abord paraître, s'explique ainsi d'une manière intéressante.

La résurrection de Christ eut lieu un 1er jour de la semaine telle qu'elle existait en Israël dès les temps les plus anciens ; et cette coïncidence, certainement voulue par Dieu, se justifie non seulement parce que la résurrection de Christ est le commencement de la nouvelle création, mais aussi parce que le 1er jour de la semaine génésiaque est aussi celui de la création de la lumière et que Jésus, selon une désignation venant de lui-même et fréquente dans le Nouveau Testament, est spirituellement la lumière du monde (Jean VIII, 12 ; IX, 15 ; — I, 4, 5, etc.). Toutefois la création opérée et inaugurée par Jésus n'est pas une création absolument nouvelle : c'est proprement une résurrection et, dans ce sens, un renouvellement, une suite, une continuation. Aussi le dimanche peut-il être considéré comme un jour qui suit et continue l'antique semaine, comme un 8e jour.

La double désignation du dimanche comme 8e et comme 1er jour, désigne donc le dimanche, d'un côté, dans ce qu'il a de nouveau et en vue de l'avenir ; de l'autre, dans sa relation intime avec le passé. Si cette explication n'est pas expressément développée chez les Pères, c'est elle cependant qui rend

[1] En particulier dans l'antique prescription enjoignant de circoncire au 8e jour après la naissance (*Dial. av. Tryph.* c. 41. Augustin : *De civit. Dei* XVI, 26 ; Serm. 141 ; *De peccato orig.* c. 31), — et dans le nombre des membres de la famille de Noé que l'arche renfermait (*Dial. av. Tryph.* c. 138).

compte le plus simplement de l'association des deux désignations, et elle est bien en germe soit dans le passage même de l'ép. à Barnabas, soit dans la plupart des autres passages patristiques que nous venons de signaler, et dans le Serm. 141 *De Tempore* d'Augustin, où il est dit : *Sabbato Dominus jacuit in sepulcro ; octavo autem die, resurgendo, nos innovavit. Nos ergo octavo die circumcidit, resurgendo ; nos in ipso spe vivimus.* —

« Aussi, dit Barnabas, le 8e *jour est-il pour nous un jour de réjouissance*, et c'est en ce jour que Christ est ressuscité des morts et, après s'être montré, s'est élevé dans les cieux. » Le dimanche est donc un jour de réjouissance pour les chrétiens, parce qu'il est l'anniversaire hebdomadaire de la résurrection par laquelle Christ est devenu à la fois le début et le gage de l'accomplissement du Royaume de Dieu. Cette réjouissance est ici présentée surtout en vue de l'avenir, comme espérance et espérance certaine. Pour la 1re fois le dimanche apparaît comme un jour de joie, et cette conception est aussi importante à constater qu'elle est naturelle et caractéristique. Elle est du reste dominante et abondamment représentée dans l'église des 1ers siècles, en particulier par Irénée, Justin Martyr, Tertullien, Pierre d'Alexandrie et les *Constitutions apostoliques*[1], comme nous le constaterons de plus en plus.

Quant aux derniers mots de la phrase : « et après s'être montré, s'est élevé dans les cieux, » nous ne saurions en déduire que pour l'auteur l'Ascension aurait eu lieu le même jour que la Résurrection, pas plus que nous ne voyons la même opinion impliquée dans Marc XVI, 19 ; Luc XXIV, 50, 51. S'il fallait interpréter Marc XVI, 19 avec une rigueur formaliste aussi déplacée, il faudrait pareillement, d'après le v. 20, faire rentrer dans le même jour de la Résurrection presque tout l'âge apostolique ; d'autre part, Luc dit expressément dans Act. I, 3 qu'il y eut un intervalle de 40 jours entre la Résurrection et l'Ascension. — « L'Ascension n'est ici mentionnée, dit Riggenbach[2], que pour accentuer l'idée que Jésus ressuscité n'a plus

[1] Voir dans l'éd. Harnack de Barnabas, p. 67 note.

[2] *Der sogenannte Brief des Barnabas*, Basel 1873. J. G. Müller (*Erklä-*

été soumis à la mort. » Barnabas, dit aussi Funk, *non novam rationem affert, ob quam Christiani diem octavam... agunt, sed exponit, quamobrem eam in laetitiâ agant, sc. quia Christus, postquam a mortuis resurrexit, non amplius mortuus est..., sed in coelum ascendens vivit ad aeternum.* En célébrant cette résurrection, nous la célébrons telle qu'elle a eu lieu, c'est-à-dire comme définitive en principe et suivie de l'Ascension à laquelle elle devait logiquement aboutir. D'une manière analogue, le Jésus ressuscité dont il est question 1 Cor. XV, 45-49, est proprement le Jésus glorifié, ainsi que le constatent Julius Müller et Meyer[1].

En résumé, la théorie de l'épître dite de Barnabas sur le sabbat et le dimanche peut se formuler ainsi : 1° Dieu a institué le sabbat dès l'origine du monde. — 2° A la semaine de jours ainsi constituée correspond dans l'histoire du monde une semaine de millénaires d'années, qui doit avoir aussi son sabbat. — 3° Avant l'arrivée du millénaire sabbatique, l'homme pécheur ne peut célébrer dignement le sabbat, ni même tout simplement le célébrer, fût-il juif ou même chrétien. — 4° Le dimanche, ou 8e jour, correspond au 8e millénaire, qui suivra le millénaire sabbatique et sera celui de l'accomplissement du Royaume de Dieu. — 5° Le chrétien peut célébrer le dimanche, qui n'exige pas pour sa célébration la même sainteté que le sabbat et qui doit être un jour de réjouissance annonçant le 8e millénaire. — 6° Le chrétien, parvenu à ce millénaire, sera en état de célébrer le sabbat hebdomadaire.

Cette théorie est étrange et ses fondements ne sont guère solides ; mais elle n'en atteste pas moins la célébration du dimanche au temps de l'auteur de l'Epître, c'est-à-dire à la fin du 1er siècle ou au commencement du 2d.

rung des Barnabasbr. 1869) et Wieseler (*Jahrb. f. deut. Theol.* 1870, p. 606..) sont aussi du même avis. D'après l'éd. de Harnack, p. 68.

[1] *Lehre von der Sünde* [3] II, p. 405.— Comment. de 1 Cor., p. 464..,, de l'Ev. selon S. Luc, p. 615. — Voir aussi, plus haut, p. 101, et *Résurrection de Jésus-Christ*, p. 326.

§ 4. — La Didachè.

On sait qu'en 1883 a été publiée pour la première fois par le métropolitain Bryennius, de Nicomédie, une œuvre ecclésiastique fort ancienne, connue jusqu'alors seulement par des allusions et intitulée : *Enseignement* (Didachè) *des douze apôtres*, avec ce sous-titre : *Enseignement du Seigneur aux Gentils par le moyen des 12 apôtres*[1], d'où le nom abrégé de *Didachè*, qui lui a été donné.

De Muralt en a donné une traduction dans la *Revue de th. et de ph.* de 1884. La même année, une excellente édition du texte, avec traduction allemande, notes abondantes et riches Prolégomènes, a été publiée par Harnack.

Les opinions sont encore très partagées sur la date de l'ouvrage. Bryennius pense qu'il a été écrit entre 140 et 160 ; Hilgenfeld et Bonet-Maury, dans la 2de moitié du 2d siècle ; « Lightfoot, dit le quaker Backouse (p. 219), la plupart des critiques anglais et un certain nombre de critiques allemands, entre 80 et 100. » Backouse le met peu après 99, entre l'Epître de Clément Romain, le *Pasteur* d'Hermas, l'Ep. à Barnabas, d'un côté, et, de l'autre, la lettre de Pline, qu'il estime être de 103 (p. 516). Paul Sabatier croit l'ouvrage de l'an 70 ; de Pressensé, de la fin du siècle (*Siècle apost.*[3] II p. 507...). De Muralt le rapporte à la 1re moitié du 2d siècle. Harnack le place entre 120 et 165 et, si l'on maintient la date attribuée encore par la plupart des savants à la rédaction du *Pasteur* d'Hermas, entre 140 et 165 (p. 167). Il le regarde comme postérieur à l'Ep. de Barnabas, tandis que Funk, Zahn et de Pressensé sont, comme Backouse, d'un avis opposé[2].

Le corps de la Didachè se divise en 2 parties. L'une, morale, se rapporte aux grands devoirs de l'amour de Dieu et du prochain (ch. I-VI). L'autre, ecclésiastique, concerne le baptême, les jeûnes, la prière quotidienne, les prières de la cène (ch. VII-X) ; les devoirs à l'égard de ceux qui enseignent la Parole de

[1] *Διδαχὴ Κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν.*

[2] Funk, *Die doctrina apostolorum*, in der *Tub. Theol. Quartalschrift* 1884. Zahn, *die Lehre der 12 Ap.*, in *Forschungen zur Gesch. des Neutest.*

Dieu, et des frères itinérants (ch. XI-XIII) ; la conduite à tenir au sein de chaque communauté : célébration dominicale de la cène, devoirs à l'égard des supérieurs de la communauté, discipline et paix fraternelle, (ch. XIV et XV). C'est le ch. XIV relatif à la célébration dominicale de la cène, qui doit surtout attirer notre attention, et le voici traduit littéralement :

« 1° Le dimanche du Seigneur, vous étant assemblés, rompez le pain et rendez grâces, après avoir confessé vos fautes, afin que votre sacrifice soit pur. 2° Mais que tout homme qui a un différend avec son compagnon, ne s'adjoigne pas à vous avant qu'ils soient réconciliés, de peur que votre sacrifice ne soit profané ! 3° Car voici la propre parole du Seigneur : « En tout lieu et en tout temps, il faut m'offrir un sacrifice pur ; car je suis un grand roi, dit le Seigneur, et mon nom est admirable parmi les nations [1]. »

Les premiers mots du chapitre sont déjà fort intéressants. D'abord on y voit, comme dans Ignace, le mot κυριακή originairement un adjectif, devenu un substantif pour désigner le dimanche. Ici encore l'auteur juge superflu d'ajouter ἡμέρα. En outre, il y a κατὰ κυριακὴν Κυρίου, c'est-à-dire, ainsi que nous avons traduit, le dimanche du Seigneur. Pléonasme, dit simplement Harnack ; oui, mais très significatif, et encore plus saillant en grec qu'en français, car les mots κυριακός et Κύριος sont de la même langue et de la même racine, tandis que les racines du mot dimanche et le mot Seigneur appartiennent à des langues différentes, dont l'une morte et l'autre vivante. Ne dirait-on pas que le mot κυριακή, avec le sens de Jour du Seigneur, était déjà

Kanons, III Th. 1884 (Ed. de Harnack, p. 287). — Zahn assigne à l'Ep. de Barnabas la même époque que Harnack, et Funk la fait remonter jusqu'à la fin du 1er siècle (*Opera patr. apost.*, p. IV-VI).

[1] *Κατὰ κυριακὴν δὲ Κυρίου*. J'ai traduit littéralement, comme Bonet-Maury, dont la traduction a été reproduite par le traducteur de Backouse. — *Θυσία*. De Muralt : offrande. J'ai traduit littéralement comme Harnack et Bonet-Maury, quoique le sens soit bien celui d'offrande. — 2) *Μετὰ τοῦ ἑταίρου αὐτοῦ*. — 3) *Αὕτη γάρ ἐστιν ἡ ῥηθεῖσα ὑπὸ Κυρίου*. De Muralt : Car voici (le sacrifice) dont a parlé le Seigneur. J'ai traduit comme Bonet-Maury et Harnack, mais non sans hésitation. — La citation est de Malachie 1 : 11-14, et la traduction n'est pas tout à fait exacte.

devenu tellement courant que l'auteur éprouvait le besoin d'en rappeler la racine pour accentuer l'idée du Seigneur dans la signification de ce mot ?

Evidemment l'auteur ne se proposait point d'énumérer dans ce petit chapitre tout ce qu'il aurait pu dire sur la célébration du dimanche. On ne saurait donc rien conclure de son silence à l'égard des chants en l'honneur de Christ, dont il est parlé dans la lettre de Pline, ou de la lecture des Saintes-Ecritures, mentionnée dans l'*Apologie* de Justin et ailleurs. L'auteur ne parle du dimanche que pour faire une recommandation au sujet de la communion qui y était célébrée, et cette recommandation est de la plus haute importance : elle est toute morale, toute spirituelle, s'inspirant même de Math. 5 : 24, comme le remarque Harnack. Ce qui cependant ressort bien du chapitre, c'est que le dimanche était un jour de communion et même le jour par excellence de la communion. Mais on ne saurait guère aller plus loin sur ce point. Il y avait alors vraisemblablement une grande variété entre les Eglises pour l'époque de la célébration de la cène, comme on peut en juger par ce qui se passait encore du temps d'Augustin. Après avoir parlé du baptême, de la cène, des fêtes commémoratives de la Passion, de la Résurrection, de l'Ascension, et de la Pentecôte, comme étant célébrées partout, il écrit à Januarius (*Ep.* 118) : « Mais à d'autres égards, il y a variété d'usages suivant les localités et les régions. Ainsi les uns jeûnent au jour du sabbat et les autres, non ; les uns communient chaque jour au corps et au sang du Seigneur et les autres, à certains jours déterminés. Ici aucun jour n'est laissé sans offrande (*quo non offeratur*) ; là, c'est seulement le sabbat et le dimanche ; ailleurs, seulement le dimanche. A tous ces égards et à d'autres, il y a liberté et, sous ce rapport, la meilleure règle pour le chrétien sérieux et prudent est d'agir comme l'Eglise dans laquelle il se trouve. »

La haute spiritualité morale de l'exhortation de la Didachè ressort vivement si l'on compare cette exhortation à ce qu'elle est devenue au 4e siècle dans le texte des *Constitutions apostoliques*. On a reconnu en effet que leur 7e livre avait été rédigé entre 340 et 380, c'est-à-dire à l'époque, ou à peu près, de la

grande Recension apocryphe des Epîtres d'Ignace[1]. « L'ancien auteur, dit Harnack, avait surtout fait deux recommandations : 1° qu'il y eût une confession des péchés avant chaque célébration de l'eucharistie : 2° que personne ne communiât sans s'être réconcilié avec son frère, afin que le sacrifice offert à Dieu fût pur. L'auteur des *Constitutions* a laissé de côté ces recommandations, transformé la confession des péchés en une prière d'action de grâces pour les bienfaits de Dieu et rapporté exclusivement le sacrifice au sacrement, qui par l'action de grâces devient un sacrifice pur. Le culte était donc devenu si extérieur que le reviseur voulait épargner à ses lecteurs la *vieillerie* des conditions morales, sans lesquelles le culte ne saurait plaire à Dieu[2] ! » —

Deux lignes de la Didachè réclament en 2d lieu notre attention, bien qu'indirectement. C'est le commencement du ch. VIII : « Que vos jeûnes ne coïncident pas avec ceux des hypocrites, car ils jeûnent le lundi et le jeudi (δευτέρᾳ σαββάτων καὶ πέμπτῃ) ! Vous, jeûnez le mercredi et le vendredi (τετράδα καὶ παρασκευήν) ! » — « C'est ainsi, dit Harnack, que la Didachè nous fournit le 1er témoignage certain sur les jeûnes du mercredi et du vendredi, et en même temps, si l'on tient compte aussi du ch. XIV, le plus ancien témoignage sur l'organisation ecclésiastique de la semaine. Il est d'autant plus surprenant et plus remarquable qu'il ne soit pas encore question dans cet écrit des jeûnes du samedi. des grands jeûnes, de la Pentecôte et de la Pâque, et qu'ainsi l'organisation ecclésiastique de l'année n'apparaisse pas encore. Mais, tandis que les Pères fondent régulièrement les jeûnes du mercredi et du vendredi sur les souvenirs de la Passion, l'auteur de la Didachè se borne à opposer ces jours aux jours de jeûne des Juifs, et à faire sentir la convenance pour les chrétiens d'en avoir d'autres en propre. »

[1] Voir p. 139, note 2; Harnack, éd. de la Didachè, p. 170..

[2] P. 177. Voici du reste le texte même du c. 30 des *Constitutions* : *Τὴν ἀναστάσιμον τοῦ Κυρίου ἡμέραν, τὴν κυριακὴν φαμέν, συνέρχεσθε ἀδιαλείπτως, εὐχαριστοῦντες τῷ Θεῷ καὶ ἐξομολογούμενοι ἐφ' οἷς εὐηργέτησεν ἡμᾶς ὁ Θεός διά Χριστοῦ, ῥυσάμενος ἀγνοίας, πλάνης, δεσμῶν· ὅπως ἀμεμπτος ἡ θυσία ὑμῶν ᾖ καὶ εὐανάφορος Θεῷ, τῷ εἰπόντι περὶ τῆς οἰκουμενῆς αὐτοῦ ἐκκλησίας ὅτι*..

Les hypocrites dont parle la Didachè, sont bien les Pharisiens ou en général les Juifs, alors sous leur influence toujours plus exclusive. Cp. Math. VI, 16. On sait d'ailleurs que leurs deux jours de jeûne hebdomadaires (Luc XVIII, 12) étaient le lundi et le jeudi.

Les deux jours de jeûne chrétiens furent assez tôt désignés comme *dies stationum*, c'est-à-dire jours de faction ou de garde. L'expression *statio* employée dans ce sens militaire apparaît déjà dans le *Pasteur* d'Hermas[1], et Tertullien, qui, comme Montaniste, donnait une grande importance à ces jours et en parle à pluiseurs reprises, dit positivement : *Statio de militari*

[1] *Sim.* V c. 1 : Jejunans et sedens in monte quodam et Domino gratias agens.., video pastorem sedentem juxta me et dicentem : Quid tam manè hùc venisti ? — Quia, inquam, Domine, *stationem habeo* (στατίωνα ἔχω).—2) Quid est, inquit, statio ? — Jejuno, inquam, Domine. — *Jejunium* autem quid est quod jejunatis ? — Sicuti solebam (ὡς εἰώθειν)... sic jejuno. — 3) Nescitis jejunare Domino.. ego te docebo, quid sit *jejunium plenum et acceptum Domino*... — 5) *Nihil male agas in vitâ tuâ et servi Domino in mundo corde* (Traduction de Funk).— Ce pasteur ou berger (*Vis.* V, 1) est l'ange de la pénitence (*Vis.* V, 7), qui explique à Hermas plusieurs visions et à la sollicitude duquel il a été confié par le Seigneur (*Sim.* X, 1; *Vis.* V, 1). — Le mot στατίων est un mot emprunté aux Romains, parmi lesquels vivait Hermas. — D'après Harnack et Funk, la question : *Quid est statio?* implique que les jours de station n'étaient pas institués depuis longtemps lors de la rédaction du livre, ou que le nom de *station* n'était pas encore connu de tous, surtout des Grecs Selon Harnack, dans son Ed. de la Didachè (p. 25 note), Hermas ne devait pas encore connaître les jeûnes du mercredi et du vendredi. — Il y a encore une grande divergence d'opinions sur l'auteur du livre et sur son époque. Gebhardt et Harnack, Uhlhorn, Funk, de Pressensé, s'appuyant sur une donnée du Canon de Muratori, pensent qu'Hermas a été le frère de l'évêque de Rome, Pie I, dont l'épiscopat eut lieu de 139 à 154 ou de 141 à 156. D'autres, par contre, tels que Caspari et Zahn, voient dans le Clément dont il est parlé *Vis.* II, 4, 3, le Clément de Rome, dont nous possédons une épître aux Corinthiens généralement reconnue comme datant de 93 à 97, (voir l'éd. de l'Epître par Harnack, p. LIX..; Funk, *Opera patr. apost.*, p. XXIII), et ils font d'Hermas un contemporain de ce Clément (voir l'art. de Uhlhorn sur Hermas, dans *Real.-Encykl.*[2]; Funk, p. CXIV..). Selon Zahn, l'ép. de Clément de Rome a été écrite vers 97, et le *Pasteur* d'Hermas, au plus 2 ou 3 ans après (*Ign. von Ant.*, p. 313, 616, etc.).

nomen accipit ; nam et militia Christi sumus (*De orat. c.* 14 *al.* 19[1]).

Clément d'Alexandrie dit du vrai gnostique qu'il « connaît les mystères des jours de jeûne du mercredi et du vendredi » (*Strom.* VII § 75). Origène a dit de même (*Hom. sur le Lévit.*) : « Nous jeûnons solennellement le mercredi et le vendredi de chaque semaine. » Socrate (*Hist. eccl*és. VI c. 21) rapporte que depuis longtemps ces jours étaient aussi des jours d'assemblée religieuse à Alexandrie : on y lisait et expliquait les Ecritures, mais sans y célébrer de sacrement. Il y avait aussi en Syrie des assemblées religieuses ces deux jours[2]. Au commencement du 4e siècle, Pierre d'Alexandrie[3] s'en réfère expressément à la tradition pour la célébration de ces deux jours de jeûne. Et plus avant dans ce même siècle : « Qui ne convient dans toutes les régions de la terre habitée, dit Epiphane (*Haeres.* c. 75, 6), que dans l'Eglise le jeûne est ordonné le mercredi et le vendredi? »

En fait, les deux jours de jeûne ont toujours été gardés par

[1] Harnack indique, outre *De orat.* 14, comme passages de Tertullien relatifs aux jours de station, *Ad uxor.* II, 4, *De fugâ* 1, *De coronâ*, 11, *De jejunio*, 2, 10, 13, 14. Mais, d'après Zahn (*Gesch. des Sonnt*, p. 62 note), il ne faudrait pas les mettre tous sur le même rang. Les jeûnes du mercredi et du vendredi étaient répandus déjà à la fin du 2d siècle : Clément, *Strom.* VII § 75 ; Tert., *De jejun.* 2, 10, 14. Mais si, d'après ces derniers passages de Tertullien, les catholiques de l'Occident ne voulaient pas encore admettre cet usage comme obligatoire, il semblerait, qu'à l'époque assez antérieure de la composition de *De orat.* 14, la coutume n'existait pas encore dans l'horizon de Tertullien. Les jours de station, dont il était alors question (voir aussi c. 18, *al.* 23 ; *Ad uxor.* II 4), étaient des jours de jeûne ou plutôt de demi-jeûne, que chacun choisissait d'après ses besoins et à son gré, de même que chez Hermas (*Sim.* V, 1). Ils pouvaient coïncider avec la célébration de la Cène, c'est-à-dire, à cette époque, avec le dimanche. Quant aux jours de jeûne complet (*jejunia*), ils avaient aussi un caractère privé, sauf celui de la fête de Pâques. La coutume doit donc s'être précisée et affermie très rapidement... »

[2] D'après la traduction syriaque de la *Doctr. apost.*, publiée par Cureton (*Gesch. d. Sonnt.*, p. 63).

[3] Canon 15, extrait d'un livre sur la Pâque. Routh, *Reliquiae antiquitatis sacrae*, t. IV, p. 45.

l'Eglise grecque, et l'Eglise romaine n'a renoncé qu'au jeûne du mercredi[1].

Mais pourquoi ces deux jours de jeûne? Parce que l'un est l'anniversaire hebdomadaire de la trahison de Judas ou de la séance du sanhédrin dans laquelle fut décidée l'arrestation du Seigneur, et l'autre, celui de la crucifixion[2]. Si cette explication est vaguement donnée dans Tertullien quand il dit des catholiques (*De jejun* 2) : *Certe in evangelio illos dies jejuniis determinatos putant in quibus ablatus est sponsus, et hos esse jam solos legitimos Christianorum, abolitis legalibus et propheticis vetustatibus*, elle se trouve très explicitement dans Pierre d'Alexandrie, les *Constitutions apostoliques* et Augustin[3].

La célébration de ces deux jours était donc intimement liée à celle du dimanche, comme jour anniversaire de la Résurrection. Aussi Clément d'Alexandrie pouvait-il (*Strom.* VII § 75 et 76) passer immédiatement de leur observation à celle du dimanche. La liaison des deux jours avec celui-ci est encore plus étroite dans le passage de Pierre d'Alexandrie, auquel nous venons de faire une double allusion. Après avoir parlé du mercredi et du vendredi, il dit : « Quant au dimanche, nous le célébrons comme jour d'allégresse, à cause de Celui qui a ressuscité Christ en ce jour, dans lequel nous ne devons pas même plier le genou, selon ce qui nous a été transmis[4]. » Ici et là il s'agissait du même Rédempteur, de la même œuvre rédemptrice, — et, en parfaite harmonie avec les événements commémorés, ici le jeûne était commandé, là, interdit. La célébration religieuse du mercredi et du vendredi est donc bien une preuve indirecte de la célébration du dimanche au 2d siècle. Si l'on commémorait par le jeûne les douloureux souvenirs de la Passion, com-

[1] *Real-Encykl.*[1] XV, p. 10; IV, p. 336-338.

[2] *Ibid.* IV, p. 335; Zahn, *Gesch. d. Sonnt.*, p. 22, 62.. Voir Mat. 26 : 1-16, Marc 14 : 1-11, Luc 22 : 1-6

[3] *Τὴν μέν τετράδα*, dit Pierre d'Alexandrie (Routh IV, p. 45), *διά το γενόμενον συμβούλιον ὑπό τῶν Ἰουδαίων ἐπὶ τῇ προδοσίᾳ τοῦ Κυρίου, τὴν δέ παρασκευήν.. διά τὸ πεπονθέναι αὐτόν ὑπέρ ἡμῶν.* — *Constit. apost.* V, c., 15; VII, c. 23 (édition Lagarde, p. 145; p. 207). — Augustin, *Ep*, 86 *Ad Casulanum*.

[4] *Τὴν γάρ Κυριακήν χαρμοσύνης ἡμέραν ἀγομεν, διά τὸν ἀναστάντα ἐν αὐτῇ, ἐν ᾗ οὐδέ γόνατα κλίνειν παρειλήφαμεν.*

bien plus ne devait-on pas se réjouir à l'anniversaire hebdomadaire de la Résurrection ?

Terminons par une remarque un peu plus générale. « Comme Justin, dit Harnack, l'auteur de la Didachè parle aussi 1° du baptême, 2° de la cène, 3° du culte du dimanche, et à ce sujet il revient sur la cène » (p. 28 note). La succession n'est pas aussi tranchée qu'on pourrait le croire d'après ces lignes, et on peut s'en assurer par l'analyse que nous avons donnée du corps de la Didachè. Il n'en est pas moins vrai que l'ordre dans lequel cet écrit et, plus tard peut-être, avec une grande netteté, Justin traitent successivement du baptême, de la cène et du dimanche, est significatif. Il nous paraît, d'un côté, faire ressoritr l'importance attachée au dimanche, puisque celui-ci était ainsi associé aux deux sacrements et, de l'autre, prouver qu'alors on avait déjà quelque sentiment de l'union intime de ces trois institutions du Seigneur, comme autant de moyens de grâce confiés à l'Eglise.

§ 5. — Justin Martyr.

Nous arrivons à la description, justement célèbre, du culte chrétien faite par Justin dans sa *1re Apologie*. Né vers la fin du 1er siècle ou au commencement du 2d [1], il est mort entre 161 et 168 [2]. La plus ancienne et la plus considérable de ses deux *Apologies* fut adressée à l'empereur Antonin-le-pieux vers le milieu du 2d siècle [3].

[1] Ainsi Semisch, *Real-Encykl.*[1] VII, p. 179. Aubé dit (p. 310) que les critiques hésitent entre 89 et 103, et qu'il inclinerait à se rapprocher de 103, date admise par Chastel (I, p. 222) et par de Pressensé (2e *série* I, p. 192). Selon Charteris (p. LIV), Justin aurait été, selon toute probabilité, contemporain de S. Jean et d'Irénée.

[2] Semisch, p. 182. D'après Aubé (p. 345.., 352, 456), le martyre de Justin aurait eu lieu en 163. Backouse (p. 56, 516) inclinerait pour 165 ; Chastel, de Pressensé, selon la *Chronique pascale*, pour 166 (*Encycl. des sc. relig.* VII, p. 578). Charteris parle de 148 (p. CXVIII).

[3] Semisch (p. 185), entre 138 et 139. D'après Charteris (p. LIV), entre 139 et 146 (p. LV), probablement en 139. Aubé (p. 316) se borne à dire que la critique hésite entre 138 et 150. Selon Waddington (*Mém. sur la chronologie du rhéteur Aelius Aristide*. p. 264..), la 1re *Apologie* ne peut

Après avoir parlé du baptême et de la cène (ch. LXI-LXVI), Justin dit au ch. LXVII : « Et au jour appelé *Jour du soleil*, tous les chrétiens qui habitent les villes ou les campagnes se rassemblent en un même lieu. Il est fait lecture des *écrits des apôtres* (τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀπ.) ou de ceux des prophètes, suivant que le temps le permet. Puis, lorsque le lecteur a fini, le président prend la parole pour exhorter et appeler à imiter les belles choses qui ont été lues. Ensuite nous nous levons tous ensemble et nous adressons des prières. Du pain, du vin et de l'eau sont apportés, le président adresse à son tour et le mieux qu'il peut, des prières et des actions de grâces, et le peuple lui répond par l'Amen. L'eucharistie est distribuée, chacun y participe et les diacres la portent aux absents. Les chrétiens qui ont de l'aisance et veulent en faire part, donnent chacun ce qu'il veut ; on remet la collecte au président, et c'est par ce moyen qu'il assiste les orphelins, les veuves, ceux qui sont indigents par maladie ou par quelque autre cause, ceux qui sont en prison, les hôtes étrangers ; en un mot, il prend soin de tous ceux qui sont dans le besoin. — Le Jour du soleil, nous nous réunissons tous en assemblée, parce que ce fut en un 1er jour hebdomadaire que Dieu, transformant les ténèbres et la matière, fit le monde et qu'en un jour semblable Jésus-Christ, notre Sauveur, est aussi ressuscité des morts ; car on l'a crucifié la veille du *Jour de Saturne*, et c'est le lendemain, c'est-à-dire au Jour du soleil, qu'après être apparu à ses apôtres et à ses disciples, il a enseigné les choses que nous vous transmettons, à vous aussi, afin que vous les examiniez. »

Le dimanche, qui nous est apparu dans la lettre de Pline et dans la Didachè comme le jour par excellence de la communion, apparaît bien ici comme le « grand jour du culte public[1]. » La cène y est célébrée le matin, sans l'agape, qui est rem-

avoir être adressée qu'entre 138 et 140. Mais cette assertion est contestée. Backouse (p. 515) se déciderait en définitive, d'après l'art. Justin du *Dict. Christ. Biogr.*, pour 148. — Voir Otto, *Justini opera*[3] I. p. LXXVII : il parle d'Ueberweg comme mettant l'*Apologie* entre 138 et 147 ; Cavadoni, en 140 ; Hort, en 145 ou plutôt 146 ; Böhringer, en 147 ; Keim, entre 155 et 160. — Zahn (*Gesch. d. Sonnt.*, p. 24) la place vers 150.

[1] De Pressensé, *4e série*, p. 274.

placée en quelque sorte par la collecte. Justin fait ici un tableau remarquablement complet du culte chrétien de son époque et, si le chant y manque, tandis qu'il est si fortement mis en saillie dans la lettre de Pline, il ne s'en suit pas, comme le remarque Otto (p. 185), qu'il fût absent. Ailleurs (ch. XIII), Justin parle de la reconnaissance des chrétiens comme devant se manifester par des prières solennelles et des hymnes, et lui-même avait composé un ouvrage intitulé Ψάλτης, c'est-à-dire Psalmiste.

Si le dimanche n'est pas ici désigné par son nom chrétien, comme il l'est dans l'Apocalypse, Ignace et la Didachè, c'est que Justin s'adressait à des païens. Mais ce grand jour est expressément désigné comme le jour de la Résurrection, le 1er jour hebdomadaire, le lendemain du samedi et le surlendemain du vendredi, c'est-à-dire évidemment le même jour que le κυριακή de l'Apocalypse, d'Ignace et la Didachè, et le 8e jour de l'ép. de Barnabas.

Il importe aussi de remarquer que ce jour est rapproché par Justin, non seulement de la résurrection du Seigneur, mais encore de l'œuvre du 1er jour génésiaque, et de la création entière : il doit donc rappeler, outre cette résurrection, la création de l'univers commémorée par le sabbat.

Un trait de la description de Justin doit être spécialement relevé. Après la lecture des Saintes-Ecritures et l'exhortation du président, et avant la célébration de la cène, il y a des prières de l'assemblée et celle-ci les fait en étant tout entière debout (ἀναστάμεθα κοινῇ πάντες καὶ εὐχὰς πέμπομεν). Ces mots nous indiquent déjà une coutume touchante et expressive de l'ancienne Eglise : le dimanche, elle priait debout, ce qui suppose qu'elle ne le faisait pas toujours, et cette attitude était inspirée à la fois par le souvenir de la résurrection du Seigneur et par la conscience de ce qui en était résulté pour les chrétiens eux-mêmes. « Cette coutume, dit Zahn [1], est presque aussi ancienne que la célébration même du dimanche. Elle est attestée par Justin, quoiqu'il ne fût pas appelé à l'opposer à l'agenouillement qui avait lieu d'autres jours. Irénée la mentionne aussi,

[1] *Gesch. d. Sonnt.*, p. 61, note. Voir aussi Routh IV, p. 75.

comme venue des temps apostoliques[1]; Tertullien[2] et Pierre d'Alexandrie[3], comme une tradition reçue. Le concile de Nicée

[1] Le passage d'Irénée auquel Zahn fait ici allusion, se trouve dans un petit ouvrage intitulé *Quaestiones et responsiones ad Orthodoxos*, qu'on croyait provenir de Justin et qui était annexé à l'*Expositio fidei de rectâ Confessione, sive de sanctâ consubstantiati Trinitate*, attribuée au même Père. Les deux ouvrages sont maintenant considérés comme n'étant pas de lui (Grabius, *Spicilegium* II, p. 163-165; *Real-Encykl.*[1] VII, p. 185..; *Patrologia graeca* de Migne VI, p. 1203.., 1242..; Otto, *Justini Op.*[3], t. III). — Mais la citation d'Irénée que renferme le passage, est généralement reconnue comme digne de foi, et ce qui la précède est aussi fort intéressant, comme on en jugera. « *Quest.* 115 : Si nous obtenons une plus grande miséricorde de Dieu en le priant à genoux plutôt que debout, pourquoi dans les dimanches et les jours entre Pâques et Pentecôte, ceux qui prient ne fléchissent-ils pas le genou ? *Rép.*: Parce qu'il nous faut toujours nous souvenir et de notre chute dans les péchés et de la grâce de notre Christ, par laquelle nous nous relevons de la chute (ἐκ τῆς πτώσεως ἀνέστημεν). Aussi bien notre agenouillement dans les 6 jours est-il le signe de notre chute dans les péchés, et le fait de ne pas nous agenouiller le dimanche, un symbole de la résurrection (τῆς ἀναστάσεως), par laquelle la grâce de Christ nous a affranchis des péchés et de la mort, qui en provenait et qui a été elle-même mise à mort. Et cette coutume vient des temps apostoliques (ἐκ τῶν ἀποστολικῶν δὲ χρόνων), comme le dit le bienheureux Irénée, le martyr et l'évêque de Lyon, dans son *Traité sur la Pâque*. Il y est aussi question de la Pentecôte dans laquelle nous ne fléchissons pas le genou, puisqu'elle équivaut au dimanche pour le motif susmentionné (ἐπειδὴ ἰσοδυναμεῖ τῇ ἡμέρᾳ τῆς κυριακῆς, κατὰ τὴν ῥηθεῖσαν περὶ αὐτῆς αἰτίαν). »

[2] Zahn indique *De orat.* 18 (*al.* 23), *De coronâ* 3. Dans le 1er passage, sur lequel nous aurons d'ailleurs à revenir, Tertullien, après avoir parlé de quelques chrétiens qui ne s'agenouillaient pas au jour du sabbat, dit ensuite : *Nos vero, sicut accepimus, solo die dominicae resurrectionis non ab isto tantum* (c'est-à-dire la génuflexion), *sed omni anxietatis habitu et officio cavere debemus.* Il dit dans le 2d passage : *Die dominico jejunium nefas ducimus, vel de geniculis adorare. Eâdem immunitate a die Paschae in Pentecosten usque gaudemus.* — Jérôme dit de même (*Adv. Luciferianos*): *Nam et multa alia, quae per traditionem in ecclesiâ observantur, auctoritatem sibi scriptae legis usurpaverunt, velut... die dominico et per omnem Pentecosten* (c'est-à-dire entre Pâque et Pentecôte) *nec de geniculis adorare et jejunium solvere;* et ailleurs (d'après les notes d'une édition de Tertullien, Paris 1566 I, p. 731) : *Geniculari in adorando, velut poenitentis est. Qui stans adorat, tanquam jam veniam consecutus, gratiam agit.*

[3] « Lagarde, *Rel. jur. eccles. graec.*, p. 73, 23. »

en fit une loi ecclésiastique [1]. Augustin, il est vrai, ne savai pas si elle était observée dans toutes les églises, mais il disait par là même qu'il ne connaissait pas d'exception [2]. » —

Dans son *Dialogue avec Tryphon*, Justin polémise longuement sur la non-observation du sabbat par les chrétiens. Il dit en particulier (ch. XII) : « La Nouvelle Loi veut que vous observiez le sabbat continuellement (σαββατίζειν.. διαπαντός) ; mais vous, ne pensant pas au but du commandement, vous croyez avoir de la piété si vous chômez un seul jour.... Ce n'est pas en ces choses que le Seigneur notre Dieu prend plaisir. Si quelqu'un parmi vous est parjure ou voleur, qu'il cesse de l'être ; s'il y a un adultère, qu'il se repente ! Et ainsi il accomplit bien les vrais sabbats agréables à Dieu [3]. » Mais il ne faudrait pas conclure de cette déclaration, ni d'autres analogues sur l'abrogation du sabbat hebdomadaire par l'Evangile, que l'auteur du *Dialogue* ne reconnaisse pas le dimanche. S'il ne lui donne pas son nom chrétien, ce qui se comprend, puisqu'il s'adresse à des Juifs, il désigne à plusieurs reprises le dimanche comme le 8e jour qui est en même temps le 1er, et il en fait même ressortir la solennité supérieure. Après avoir parlé d'Abraham et de la circoncision, il dit (ch. IV) : « Je pourrais vous démontrer que le 8e jour avait (déjà sous l'Ancienne Alliance) quelque chose de plus mystérieux que le 7e, comme Dieu le proclame par ces choses [4]. » Et si, pour éviter une digression, il ne fait pas tout de suite cette démonstration, il reprend sa thèse dans le ch. XLI et dit : « Le

[1] « Can. 20. Cf. *Constit. apost.* II, 69, éd. Lagarde 90, 14; Epiph., *Exposit. fidei cath.*, 21. » — Voir sur ce Can. 20, Routh IV, p. 75.

[2] Zahn renvoie à *Ep.* 55, 32 *Ad Januar.*. Il doit avoir en vue le passage suivant que nous trouvons dans l'*Ep.* 119 *Ad Januar.* de l'éd. des Œuvres d'Augustin, Lyon, 1674 : *Ut autem stantes in illis diebus* (entre Pâque et Pentecôte) *et omnibus dominicis oremus, utrum ubique servetur, ignoro.* Il est dit un peu auparavant dans la même lettre : *propter hoc et jejunia laxantur et stantes oramus, quod est signum resurrectionis.* D'après Routh IV, p. 75, la coutume de ne pas s'agenouiller le dimanche et les jours de l'ancienne Pentecôte n'est plus observée dans les Eglises latines, mais au 9e siècle elle y était encore prescrite par Raban Maur.

[3] *Καὶ σεσαββάτικε τά τρυφερά καὶ ἀληθινά σάββατα τοῦ Θεοῦ.*

[4] *Ὅτι ἡ ὀγδόη μυστήριον τι εἶχε κηρυσσόμενον διά τούτων ὑπό τοῦ Θεοῦ μᾶλλον τῆς ἑβδόμης.*

commandement de la circoncision, prescrivant de circoncire les enfants absolument le 8e jour, était un type de la vraie circoncision, selon laquelle nous avons été circoncis de l'erreur et de la méchanceté par notre Seigneur Jésus-Christ, qui est ressuscité des morts le 1er jour de la semaine ; ce jour, étant le 1er de tous les autres, est appelé de nouveau le 8e selon le nombre de tous les jours du cycle, et premier qu'il est, il le reste. » Justin aurait pu ajouter, en suivant le propre exemple du divin Maître (Jean VII, 22), que les Juifs eux-mêmes donnaient moins d'importance au sabbat qu'à la circoncision du 8e jour, puisqu'ils circoncisaient même en un jour de sabbat. — Mais ailleurs (ch. CXXXVIII), Justin reprend sa démonstration à un nouveau point de vue. Après avoir fait allusion à Es. LIV, 9, où l'Eternel annonce le salut qu'il enverra à Israël et rappelle la délivrance accordée à Noé lors du déluge, il continue en disant : « Voici ce que Dieu disait par là, c'est que le mystère des hommes sauvés a eu lieu lors du déluge. Car le juste Noé... sa femme, ses trois fils et leurs femmes, étant au nombre de 8, étaient un symbole du jour où notre Christ est apparu ressuscité des morts, le 8e jour quant au nombre, mais en puissance toujours le 1er. Car Christ, étant le premier-né de toute créature, est aussi devenu le commencement d'une nouvelle race, qu'il a régénérée par l'eau, la foi et le bois, qui renferme le mystère de la croix, de même que Noé, porté avec les siens sur les eaux, a été sauvé dans le bois[1]. »

Ces raisonnements de Justin nous font sourire, mais le Père n'en a pas moins comparé le dimanche au sabbat et assigné à celui-là la supériorité sur celui-ci.

[1] *Ὅτι τό μυστήριον τῶν σωζομένων ἀνθρώπων ἐπί τοῦ κατακλυσμοῦ γέγονεν* (Otto : *mysterium hominum salvandorum in diluvio fuisse*)... *σύμβολον εἶχον τῆς ἀριθμ. μεν ὀγδόης ἡμέρας, ἐν ᾗ ἐφάνη ὁ Χ. ἡμῶν ἀπό νεκρῶν ἀναστάς, δυνάμει δ' ἀεί πρώτης ὑπαρχούσης...*

§ 6. — La controverse pascale.

Nous avons surtout en vue celle qui éclata vers la fin du 2d siècle entre une partie des églises de l'Asie Mineure et les autres églises de la chrétienté, et dont les origines étaient fort anciennes.

Eusèbe caractérise de la manière suivante les deux partis en présence [1], à l'époque où Victor était évêque de Rome. Comme l'historien nous l'apprend dans le chapitre précédent, Victor devint évêque de Rome dans la 10e année de l'empereur Commode [2], tandis que Démétrius devenait évêque d'Alexandrie, que Sérapion était encore évêque d'Antioche; Théophile, de Césarée en Palestine; Narcisse, de Jérusalem; Banchylle, de Corinthe; Polycrate, d'Ephèse, etc.

« Les églises de toute l'Asie (c'est-à-dire non pas même toute l'Asie Mineure, mais la seule province romaine dont Ephèse était la capitale), selon une tradition antique (ἀρχαιοτέρας), pensaient qu'il fallait célébrer la fête de Pâque du Sauveur le 14 du mois (de Nisan), le jour où il était ordonné aux Juifs d'immoler l'agneau, — puisqu'il fallait toujours terminer les abstinences ce jour-là, quelle que fût sa place dans la semaine. Mais telle n'était pas la coutume de toutes les autres églises, qui, par tradition apostolique, ne terminent les jeûnes que le jour de la résurrection du Seigneur [3]. »

[1] ***Hist. ecclés.*** V c. 23-25; ***al.*** 21-23.

[2] D'après Valesius, l'an 190. « Victor aurait été pape, d'après Pagi, de 185 à 197: d'après d'autres, de 187 à 201. » (***Real-Encykl.***[1] XVII, p. 178) D'après Charteris (***Canonic.***, p. 191 note), de 189 à 201.

[3] Ἐπὶ τῆς τοῦ σωτηρίου Πάσχα ἑορτῆς παραφυλάττειν... La fête de Pâque du Sauveur est ici la fête commémorative de sa mort. « Par le nom de Pâque, dit Steitz, qui a le mieux élucidé tout le sujet, l'Eglise chrétienne désignait aux 2d et 3e siècles la fête de la mort du Christ. Depuis le 4e siècle, la fête se rapportait aussi à la Résurrection (*Πάσχα σταυρώσιμον* et *Π. ἀναστάσιμον*). Plus tard, l'idée de la Pâque se restreignit à la fête de la Résurrection, notre fête de Pâque » (***Real-Encykl.***[1] p. 149; ***Real-Encykl.***[2], p. 270). — Ὡς δέον ἐκπαντὸς κατὰ ταύτην... τὰς τῶν ἀσιτιῶν ἐπιλύσεις ποιεῖσθαι. Ces abstinences sont celles de la Semaine sainte, de la Grande semaine, comme on ne devait pas tarder à l'ap-

D'après cette donnée générale d'Eusèbe et l'ensemble de la controverse, on peut ainsi caractériser, avec Steitz[1], la divergence : 1° Tandis que la majorité des églises ordonnait les fêtes annuelles en tenant rigoureusement compte des jours hebdomadaires de la mort et de la résurrection de Jésus, à savoir du vendredi et du dimanche, les chrétiens d'Ephèse conservaient strictement pour la célébration de la mort du Seigneur, le jour mensuel juif de la Pâques, à savoir le 14 nisan. — 2° La fête pascale des premiers portait exclusivement l'empreinte d'un deuil poignant ; la seconde avait un caractère mixte, le deuil en souvenir de la Passion devenant subitement la joie de la victoire. — 3° La majorité des Eglises ne pouvait admettre qu'on unit l'eucharistie, attribut essentiel du dimanche, avec la Pâque, c'est-à-dire la fête de la Passion, et en conséquence elle plaçait la communion, si solennelle de l'époque, après cette Pâque, au premier dimanche de l'ancienne Pentecôte. Les chrétiens d'Ephèse, au contraire, communiaient le jour même qui rappelait la mort du Seigneur, et ils éprouvaient ainsi successivement les deux grandes émotions qui se partageaient leur fête.

Telles étaient les différences principales. Mais les uns et les autres admettaient que Jésus était mort le 14 nisan, et ils célébraient également le dimanche : nous verrons même que le premier ouvrage spécial paru dans l'Eglise sur le dimanche fut composé par un évêque de la province d'Asie. Le seul élément judaïque de la coutume d'Ephèse consistait dans le maintien de l'anniversaire juif du jour de la Passion. Sur plusieurs points elle était même encore plus éloignée du judaïsme que la coutume générale. Des deux côtés, on était en plein développement de l'ancienne Eglise ethnico-chrétienne. –

Après avoir caractérisé les deux points de vue opposés, Eu-

peler dans l'Eglise. Voir Suicerus, art. *Ἑβδομάς*. — *Οὐκ ἐθους ὀντος τοῦτον ἐπιτέλειν τὸν τρόπον ταῖς ἀνα τὴν οἰκουμένην ἐκκλησίαις ἐξ ἀποστολικῆς παραδόσεως το καὶ εἰς δεῦρο κρατήσαν ἔτος φυλαττούσαις, ὡς μηδ' ἑτέρα προσήκειν παρὰ τὴν τῆς ἀναστάσεως τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν ἡμέραν τὰς νηστείας ἐπιλύεσθαι.*

[1] ***Real-Encykl.***[1] XI, p. 156; ***Real-Encykl.***[2], p. 276.

sèbe nous transporte brusquement dans la première phase de la controverse et parle des synodes et des réunions d'évêques qu'elle suscita en dehors de la province d'Asie. « Tous, dit-il, d'un même avis, formulèrent dans des lettres une ordonnance ecclésiastique enjoignant à tous en tout lieu que le mystère du Seigneur au sujet de sa résurrection d'entre les morts fût célébré seulement le dimanche et qu'en conséquence les jeûnes de la Pâques ne fussent terminés qu'en ce jour[1]. » De pareilles assemblées eurent lieu en Palestine sous la présidence de Théophile et de Narcisse, à Rome [2], dans le Pont, en Gaule, à Edesse (Osroène), et à Corinthe. — Eusèbe revient plus loin (ch. 26; *al.* 24) sur celles de la Palestine. « Ceux qui étaient à leur tête, dit-il, et avec eux Cassius, évêque de Tyr, Clarus, évêque de Ptolémaïs, et ceux qui s'étaient réunis avec eux, après avoir beaucoup discuté sur la tradition apostolique qui leur avait été transmise sur la Pâque, écrivirent à la fin de leur lettre en propres termes : « Tâchez d'envoyer des copies de notre lettre à toute Eglise, afin que nous ne soyons pas complices de ceux qui à la légère égarent les âmes. Nous vous faisons savoir qu'à Alexandrie on fait la fête le même jour que nous. Nous leur avons écrit et ils nous ont répondu, de telle sorte que c'est d'un commun accord et ensemble que nous fêtons le saint jour. » Il y avait là de la raideur et de l'injustice, tout au moins dans le ton de cette apostille, et la lettre de Victor dut être encore moins modérée.

Mais les évêques de la province d'Asie n'étaient point disposés à céder à la pression qu'on exerçait sur eux. Ils voulaient maintenir « la coutume qui leur avait été transmise, » et Polycrate, évêque d'Ephèse, écrivit en leur nom à Victor et à

[1] *Ὡς ἂν μηδ' ἐν ἄλλῃ ποτέ τῆς Κυριακῆς ἡμέρᾳ τὸ τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως ἐπιτελοῖτο τοῦ Κυρίου μυστήριον, καὶ ὑπως ἐν ταύτῃ μόνῃ τῶν κατὰ τὸ Πάσχα νηστειῶν ανλαττοίμεθα τὰς ἐπιλύσεις.* Texte de Schwegler, Tübingen, 1852. Ce « mystère du Seigneur au sujet de sa résurrection, » c'était la Cène de Pâques. Voir Suicerus, art. *μυστήριον*.

Il est dit de celle de Rome *ἐπίσκοπον Βίκτορα δηλοῦσα*, c. à d., ce me semble, qui fit connaître, révéla l'évêque Victor. Valesius: *cui Victor episcopus praesedit.*

l'Eglise de Rome. Ici commence la seconde phase de la controverse. « Nous donc, dit-il, nous célébrons le vrai jour, sans y rien ajouter et sans en rien retrancher. » Et, après avoir parlé des apôtres Philippe et Jean, des évêques Polycarpe, Thraseas, Sagaris, Papirius, Méliton, tous ensevelis en Asie et y attendant la résurrection, « tous ceux-là, dit-il, ont célébré le jour du 14 de la Pâque selon l'Evangile, sans s'en départir en rien, mais en se conformant à la règle de la foi, et moi aussi, le plus petit d'entre tous, Polycrate, suivant la tradition de mes parents, à plusieurs desquels j'ai succédé. Sept d'entre eux ont été évêques avant moi, huitième, et toujours ils ont célébré le jour, lorsque le peuple éloignait le levain[1]. Moi donc, mes frères, ayant 60 ans dans le Seigneur et ayant eu des rapports avec les frères du monde entier et ayant lu toute sainte Ecriture, je ne suis point effrayé par ceux qui nous menacent, car ceux qui sont plus grands que moi, ont dit qu'il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. »

3me phase. L'évêque Victor, loin de se laisser persuader, « chercha aussitôt à retrancher de l'unité commune, comme hétérodoxes, les Eglises de toute l'Asie avec les Eglises voisines, et il les condamna par lettres, dénonçant tous les frères de là-bas sans exception comme excommuniés. » Mais il fut alors abandonné par l'ensemble des évêques de son parti, qui lui adressèrent maintes exhortations, au nom du devoir de rechercher la paix, l'unité, d'exercer la charité fraternelle. Plusieurs même, dont Irénée, lui écrivirent vivement.

Bien que le rite de la majorité des Eglises fût le meilleur, sa victoire fut justement retardée par les procédés hautains et usurpateurs de l'évêque de Rome, et elle n'eut lieu qu'au Concile de Nicée en 325. Dans une lettre aux Eglises d'Alexandrie, de la Libye et de la Pentapole, ce Concile eut la joie d'annoncer « que toutes les Eglises orientales qui précédemment célébraient la Pâque en même temps que les Juifs, la célébreraient désormais en même temps que Rome et les Eglises d'accord

[1] *Ἀῤῥαδιούργητον τὴν ἡμέραν* (*ῥαδιουργέω*, agir légèrement, sans scrupule ; falsifier)... *ἐτήρησαν τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρεσκαιδεκάτης τοῦ Πάσχα κατὰ τὸ εὐαγγέλιον... τὴν ἡμέραν ἤγαγον.. ὅταν ὁ λαὸς ἤρνυε τὴν ζύμην.*

avec elle » (Socrate, *Hist. eccles.* I, 9). Eusèbe, dans sa *Vie de Constantin* (III, 19, *al.* 18; III, 17), dit que la province d'Asie en particulier reconnut la décision de Nicée. Il avait auparavant signalé parmi les évêques présents au Concile ceux de Galatie, de Pamphylie, de Cilicie, de Cappadoce, d'Asie et de Phrygie. Tous ceux-là adhérèrent, de sorte que la décision fut unanime[1]. —

Mais revenons sur la lettre d'Irénée à Victor, car un des deux fragments qu'Eusèbe nous en a conservés, a une grande importance : il nous transporte en plein milieu du second siècle, en nous faisant remonter plus haut encore. « Les presbytres qui avant Soter ont présidé l'église à la tête de laquelle tu es maintenant, écrit Irénée, nous voulons parler d'Anicète, de Pie, d'Hygin, de Télesphore et de Sixte[2], eux non plus, n'ont pas observé (le 14 nisan) et ils ne permettaient pas de l'observer à ceux qui étaient avec eux. Néanmoins ils étaient en paix avec les évêques des Eglises qui l'observaient..., et il n'y en eut jamais de repoussés à cause de cette forme. Les presbytres qui t'ont précédé, allaient même jusqu'à envoyer l'eucharistie à des presbytres d'autres Eglises, où l'on pratiquait l'observance[3]. Et quand le bienheureux Polycarpe vint à Rome au temps d'Anicète[4] et qu'ils avaient à régler ensem-

[1] Voir *Real-Encykl.*[3], XI, p. 159.., 156., sur les frères qui n'en persistèrent pas moins dans le rite d'Ephèse. Ils furent appelés pour cette raison *quarto-decimani*, de même que d'autres chrétiens, tout autrement judaïsants, qui célébraient leur Pâque le 14 nisan en mémoire de l'institution de la Cène par le Seigneur, et qui avaient été de bonne heure combattus par Méliton de Sardes, Apollinaire de Hiérapolis, Clément d'Alexandrie et Hippolyte de Rome.

[2] Charteris met en note (p. 191) qu'on suppose que Sixte est devenu évêque de Rome en 116; Télesphore, en 122; Hygin, en 138; Pie, en 142; Anicète, en 156; Soter, en 168; Eleuthère, en 173; Victor, en 189; Zephyrinus, en 201.

[3] Allusion à la touchante coutume d'envoyer l'eucharistie à d'autres évêques, sous le nom de *εὐλογίαι*, lors de la fête de Pâques. Cette coutume était assez répandue, comme le montre un décret du concile de Laodicée, qui l'interdit.

[4] Backouse (p. 157, 515) met cette visite en 150; Pelt, Steitz et Charteris (*Real-Enclykl.*[3], XII, p. 30, XI, p. 155; *Canonic.*, p. LXXXVII), vers 160;

ble d'autres petites difficultés, ils furent bientôt en paix sur ce chapitre, sans se chicaner. Anicète ne pouvait en effet persuader à Polycarpe de ne plus observer ce qu'il avait toujours observé avec Jean, le disciple du Seigneur, et avec d'autres apôtres qu'il avait fréquentés (οἷς συνεδιέτριψεν), et Polycarpe ne pouvait non plus persuader à Anicète d'observer (le 14 nisan), quand Anicète disait qu'il devait conserver la coutume des presbytres ses prédécesseurs. Les choses étant ainsi, il ne s'en entendirent pas moins (ἐκοινώνησαν ἑαυτοῖς) : et, dans l'Eglise, Anicète céda l'eucharistie à Polycarpe, évidemment par déférence[1], et ils se séparèrent en paix l'un avec l'autre, étant en paix avec l'Eglise entière, tant avec ceux qui observaient (le 14 nisan) qu'avec ceux qui n'observaient pas. » —

Voici maintenant, au point de vue spécial qui nous occupe, ce qui semble résulter de toutes ces données sur la contro-

Piper (*Evang. Kalender*, 1867, p. 84), vers 158 ; Lipsius, dans sa *Chronol. d. röm. Bischöf.*, 1869, en 155, (d'après *Real-Encykl.*², XI, p. 275 ; XII, p. 105) — La date à assigner dépend en grande partie de celle, toujours discutée, du martyre de Polycarpe. Suidas et la Syncelle se bornent à rattacher ce martyre au règne de Marc-Aurèle (161-180). La chronique d'Idatius précise en faveur de 161. La *Chronique pascale* parle de 163 ; celles d'Eusèbe et de Jérôme, de 168 (d'après Waddington, p. 238. L'une, de 166 ; l'autre, de 167, d'après Uhlhorn : *Real-Encykl.*², XII, p. 105). Pearson, Dodwell, Galland sont pour 147 ; Noris et Tillemont, pour 166 ; Valesius, pour 167 ; Usher, pour 169. Waddington, dans son *Mémoire sur la chronologie du rhéteur Ael. Aristide* (p. 235-241), a cru pouvoir fixer la date à l'an 155, et il a trouvé de nombreux adhérents, en particulier Zahn (*Patr. ap. op.* Fasc. II, p. 165, note), Aubé (p. 323), Backouse (p. 515), Funk (*Op. patr. ap.*, p. XCIII), Lightfoot, Renan, Lipsius et Gerhardt ont aussi adhéré, sauf qu'ils ne se prononcent pas entre 155 et 156. Hilgenfeld s'est décidé pour 156. Par contre, Wieseler maintient la date de 166. Jean Réville, dans une Thèse présentée en 1880 à Paris, serait pour 160 ou 166 (*Encycl. des sc. relig.*, art. Polycarpe). Uhlhorn dans l'art. Polycarpe de *Real-Encykl.*², ne peut non plus se décider pour 155, exclut 156 et incline toujours pour 166. — Même lorsque Zahn se bornait à dire que le martyre de Polycarpe, était postérieur à 160, il affirmait que le vénérable vieillard devait être né avant plutôt qu'après l'an 70 (*Ign. u. Ant.*, p. 326 327).

[1] *Παρεχώρησεν τήν εὐχαριστίαν, κατ' ἐντροπήν δηλονότι.*

verse pascale, surtout si nous considérons qu'Irénée avait été disciple de Polycarpe [1] et celui-ci, de l'apôtre Jean :

1° Les chrétiens ont célébré de très bonne heure, même du temps de l'apôtre Jean, l'anniversaire de la mort du Sauveur. C'est de toute évidence pour la province d'Asie.

2° Déjà au commencement du second siècle, cette célébration se faisait différemment suivant les Eglises, par exemple à Rome et à Ephèse. Le presbytre Sixte I, dont parle Irénée nous fait remonter bien haut. « Sixte I, dit la *Real. Encykl*[1]. (XIV, p. 457), doit avoir été évêque de Rome depuis 116 ou 119 jusqu'en 128 ou, suivant d'autres, 139. La tradition lui attribue l'introduction des fêtes *antépascales*. » — « Sixte I ou Xyste I, dit l'*Encyc. des sc. relig.* (XI, p. 622), fut presbytre-évêque de Rome, d'après Lipsius,... environ 10 ans et mourut au plus tôt en 124, au plus tard en 126. » Il est à noter qu'Irénée remonte jusqu'à lui et pas plus haut. — Dans un des deux fragments de la lettre à Victor conservés par Eusèbe, Irénée dit à propos de la diversité qui existait entre les Eglises de son temps pour le jeûne antépascal. : « Elle a existé beaucoup plus tôt parmi nos devanciers, qui, ne conservant pas exactement, à ce qu'il semble, ce qu'ils avaient reçu, ont transformé la coutume simple et malhabile en ce qui l'a suivie [2]. » Cette opinion d'Irénée, du reste modestement exprimée, serait aussi, peut-être, applicable à ce qui concerne la date de la célébration de la Pâque. Les Eglises de la province d'Asie auraient conservé la forme la plus antique, surtout là où se trouvaient à l'origine un certain nombre de Juifs convertis ; mais cette « coutume simple et malhabile » devait naturellement être modifiée plus tard. Et ce sont des considérations de ce genre qui doivent avoir conduit Irénée, originaire lui-même de l'Asie-Mineure et

[1] Voir dans Eus. *Hist. eccl.*, V, 20 ; *al.* 18, la lettre si intéressante d'Irénée à Florinus.

[2] *Ἀλλὰ καὶ πολὺ πρότερον ἐπί τῶν πρὸ ἡμῶν, τῶν παρὰ τὸ ἀκριβὲς, ὡς εἰκὸς, κρατούντων τὴν καθ'ἁπλότητα καὶ ἰδιωτισμὸν συνήθειαν εἰς τὸ μετέπειτα πεποιηκότων.* Nous avons traduit comme Massuet et Stieren (*quae ex simplicitate et imperitiâ ortum habuit*).

disciple si fidèle de Polycarpe, à adopter le rite de la majorité des Eglises, même à le patronner.

3° Vers la fin du second siècle et depuis longtemps, le dimanche était célébré, en particulier comme le jour par excellence de la Cène, au moins dans la très grande majorité des Eglises, à Jérusalem comme à Alexandrie, au Pont comme à Rome et en Gaule.

4° Il y eut donc de très bonne heure deux systèmes de fêtes chrétiennes : le système hebdomadaire, où primait le dimanche, comme jour commémoratif de la résurrection du Seigneur, mais où le mercredi et le vendredi rappellaient aussi la trahison de Judas et la Passion, — et le système annuel, d'après lequel on célébrait la Pâque, comme anniversaire de la Passion, et la Pentecôte, en tant que commençant avec le jour anniversaire de la Résurrection, et commémorant à la fois cette résurrection et l'envoi du Saint-Esprit[1].

[1] « On admet généralement, dit Steitz (*Real-Encykl.*², XI, p. 151 ; 2e éd., p. 271) que la fête chrétienne de Pâques réunissait en elle déjà dans le 2d siècle, le double caractère du deuil de la Passion et de la joie de la Résurrection (Neander..), mais c'est à tort. Les deux émotions étaient réparties en deux temps de fête, la Pâque et la Pentecôte, qui, au fond, correspondaient aux *stations* hebdomadaires et au dimanche. La Pentecôte, dans le sens large, comprenait 70 jours et solennisait la résurrection et l'ascension du Christ, ainsi que l'effusion du Saint-Esprit. C'était toute une période de joyeuse fête. Aussi ne devait-il point s'y trouver de *stations ;* on ne priait pas à genoux, mais debout. L'eucharistie y était, sans doute, journellement célébrée. Ἑορτάζομεν τὴν ἡμέραν τῆς ἀναστάσεως, dit en conséquence Irénée. — D'autre part, voici les faits qui nous font reconnaître que la Pâque du 2d et du 3e siècle était exclusivement une fête de la Passion : 1° Les plus anciens Pères partent tous de la présupposition que Christ était le véritable agneau pascal et qu'il avait parfaitement accompli les rites typiques du sacrifice de la Pâque Sous ce rapport déjà, le mot *Πάσχα* leur rappela ceux de *πάσχειν* et de *passio* (Just. *Dial.* ch. 40 ; Irénée IV, 10 ; Tertull., *Adv. Jud.* ch. 10). Augustin protesta le premier contre cette dérivation (*Ep.* 55). Aussi lorsque l'Eglise remplaça par une fête chrétienne la fête juive abrogée, celle-là ne pouvait être que celle de la mort de Christ. 2° D'autres déclarations des Pères nous conduisent au même résultat. Tertullien considère comme temps propres au baptême la Pâque, *cum et passio Domini, in quâ tinguimur, adimpleta est*, et la Pentecôte, où les chrétiens célèbrent la

5° La controverse pascale entre les Eglises de la province d'Asie et le reste de la chrétienté s'explique précisément par le conflit de ces deux systèmes [1], les chrétiens de cette province étant en outre, par de respectables raisons de sentiment, très attachés à l'anniversaire annuel de la mort du Seigneur d'après le calendrier israélite.

6° Les jours de la semaine étant indépendants des jours de l'année et du mois, les deux systèmes ne pouvaient être strictement associés sans qu'il n'en résultât dans la pratique de nombreux inconvénients.

7° Dans la transaction qui devait intervenir, le système hebdomadaire devait nécessairement primer, déjà parce que le dimanche seul était réellement une institution fondée par le Seigneur et les apôtres.

résurrection de Christ, le don de la grâce du Saint-Esprit et l'annonce par les anges du retour du Seigneur (*De bapt.*, 19). Origène dit de même : « Celui qui peut dire en vérité : *Nous sommes ressuscités avec Christ et Dieu nous a fait asseoir avec lui dans les lieux célestes*, est toujours dans les jours de la Pentecôte » (*Contre Celse*, VIII, 22). Comme il différencie ainsi la signification de la Pentecôte de celle de la Pâque, il ne peut rapporter la fête de la Résurrection qu'à celle-là. »

Zöckler, dans l'art. Pentecôte, de *Real-Encykl.* [2], dit aussi : « Primitivement, le nom de Pentecôte désignait tout l'intervalle de fête compris entre le 1er jour de Pâque (vom ersten Ostertage) et la commémoration de l'envoi du Saint-Esprit. C'est dans ce sens que Tertullien comprend la fête de Pentecôte : *Excerpe singulas solennitates nationum et in ordinem exsere : Pentecosten implere non poterunt.* Ailleurs (*De coron.*, 3), il caractérise déjà la célébration de la Pentecôte par l'absence de jeûnes et la prière debout, en opposition au temps de la Pâque.... De même l'*Ordo Romanus*, qui dit : *Tempus Pentecostes inchoatur a primo die resurrectionis et currit usque ad diem quinquagesimum post Pascha*.... Le sens étroit du mot Pentecôte (ou de son équivalent latin *quinquagesima*), comme désignation du seul dernier jour de la période des 50 jours de fête, apparaît pour la 1re fois dans un canon du concile d'Elvire en 305, où la coutume, pratiquée ici et là, de ne célébrer que le 40e jour, celui de l'Ascension, au lieu du 50e, est interdite comme hérétique, et où il est dit expressément : *Juxta auctoritatem Scripturarum, cuncti diem Pentecostes celebremus.* »

[1] A. Viguié l'a bien fait ressortir dans un article de la *Revue bleue* (avril 1890) sur *La Fête de Pâques*. Voir surtout p. 431.

§ 7. Méliton, de Sardes, et Denys, de Corinthe.

Contemporains l'un de l'autre (Eus. *Hist. eccl.* IV, 20, *al.* 21), ils l'étaient aussi d'Irénée.

Méliton fut évêque de Sardes. D'après Steitz, il aurait vécu surtout dans la seconde moitié du second siècle et écrit vers 170 un livre *Sur la Pâque*. Selon Charteris, ce serait vers 175[1]. Polycrate, évêque d'Ephèse, le dépeint comme agissant en tout sous l'influence du Saint-Esprit, et Tertullien rapporte que la plupart des chrétiens le regardaient comme ayant été un prophète[2]. Il a publié de nombreux écrits, dont une *Apologie* adressée à Marc-Aurèle. La plupart sont entièrement perdus, entre autres, un *Traité sur le dimanche*[3], à notre connaissance, le premier ouvrage spécial sur ce sujet. « On peut penser, dit Routh (I, p. 120), que l'auteur y montrait combien le premier jour hebdomadaire ou, comme alors on l'appelait mystiquement, le 8e, l'emportait en dignité sur le 7e. » L'ouvrage aurait ainsi rappelé plusieurs passages du *Dial. avec Tryphon*. Piper, dans un article publié en 1838 dans les *Th. St. u. Kr.* sur Méliton, avait déjà cherché avec soin (p. 91-95) à déterminer les principales thèses qui devaient être développées dans ce traité ; mais plusieurs des conjectures émises ne seraient plus soutenables. —

Denys, évêque de Corinthe vers 170[4], était si généralement apprécié qu'on lui demandait parfois d'écrire à d'autres communautés que la sienne, des épîtres exhortatives et instructives. On en connaissait 7 dans l'ancienne Eglise, et Eusèbe nous en a conservé quelques fragments (*Hist. eccl.* IV, 23, *al.* 22). Trois d'entre eux faisaient partie d'une lettre adressée à l'Eglise de Rome. Voici le second, avec les lignes qui lui servent d'introduction : « Dans cette même lettre, Denys fait aussi mention de l'épître adressée aux Corinthiens par Clément,

[1] *Real-Encykl.*[1], IX, p. 313. — *Canonic.*, p. LXXXVII.
[2] Eus. *Hist. eccl.*, V, 22. — Jérôme, *De viris illustribus*, ch. 24.
[3] *Περὶ Κυριακῆς λόγος*. Eus., *Hist. eccl.*, IV, 26 (*al.* 25).
[4] Charteris, p. 44. *Real-Encykl.*[1], III, p. 418.

montrant ainsi que depuis le commencement, en vertu d'une ancienne coutume, on lisait cette épître dans l'Eglise. Denys dit en effet : « Aujourd'hui donc nous avons célébré le saint jour dominical, dans lequel nous avons lu votre lettre, que nous aurons toujours pour être exhortés par sa lecture, comme aussi la première lettre qui nous a été écrite par Clément[1]. » — Cette épître de Clément, évêque de Rome, adressée aux chrétiens de Corinthe, est celle qui nous a été conservée et qui est généralement reconnue comme datant de 93 à 97, (voir plus haut p. 152, note 1). Depuis cette époque, l'Eglise de Corinthe n'avait donc pas reçu de lettre semblable de l'Eglise de Rome. — Il vaut aussi la peine de constater l'épithète de *saint* que Denys applique ici au dimanche.

Nous avons déjà fait allusion au troisième fragment de son épître aux Romains (*Ibid.* p. 122). C'est là que les écrits du Nouveau Testament sont appelés par Denys « les Ecritures dominicales » et sont ainsi nettement différenciés des épîtres ecclésiastiques que les chrétiens pouvaient s'adresser vers la fin du second siècle[2].

§ 8. Irénée.

D'abord disciple de Polycarpe, plus tard évêque de Lyon, il fut un lien vivant, saint et béni, entre les Eglises de l'Orient et celles de l'Occident. Il vécut de 140 environ à 202 (*Real. Encykl.*[1] VII, p. 48.. Charteris p. XIX).

Nous l'avons déjà vu défendre sans fanatisme, au temps de Victor, le rite de la majorité des Eglises pour la célébration de la Cène de Pâque, rite dont la présupposition fondamentale

[1] *Δηλῶν ἀνέκαθεν ἐξ ἀρχαίου ἔθους ἐπί τῆς ἐκκλησίας τὴν ἀνάγνωσιν αὐτῆς ποιεῖσθαι.... Τὴν σήμερον οὖν κυριακὴν ἁγιάν ἡμέραν διηγάγομεν, ἐν ᾗ ἀνέγνωμεν....*

[2] *Ἐπιστολάς γάρ ἀδελφῶν ἀξιωσάντων με γράψαι ἔγραψα. Καὶ ταύτας οἱ τοῦ διαβόλου ἀπὸστολοι ζιζανίαν γεγέμικαν, ἃ μέν ἐξαιροῦντες, ἃ δέ προστιθέντες. Οἷς το οὐαί κεῖται. Οὐ θαυμαστόν ἄρα, εἰ καὶ τῶν κυριακῶν ῥαδιουργῆσαί τίνες ἐπιβέβληνται γραφῶν, ὁπότε καὶ ταῖς οὐ τοιαύταις ἐπιβεβουλεύκασι.* Ce passage, intéressant à plusieurs égards, fait bien ressortir la nécessité et la légitimité de la critique historique en théologie comme ailleurs. — Voir Charteris, p. 44, note 1.

était l'existence et l'importance bien avérée de l'institution du dimanche comme jour commémoratif de la résurrection du Seigneur. Eusèbe, avant de citer quelques passages de la lettre d'Irénée à Victor au nom des Eglises de Gaule, en résume ainsi le sens général : « Il reconnait que c'est au seul jour du dimanche (ἐν μόνῃ τῇ τῆς κυριακῆς ἡμέρᾳ) qu'il faut célébrer le mystère de la résurrection du Seigneur » (c'est-à-dire la Cène de la fête de cette résurrection), mais il blâme énergiquement Victor pour ses procédés à l'égard des « Eglises de Dieu qui conservent la tradition d'une ancienne coutume. »

Ailleurs (Vol. II, p. 158, note 1), nous avons vu que d'après l'auteur du petit ouvrage *Quaest. et resp. ad orthodoxos* faussement attribué à Justin, Irénée, dans un *Traité sur la Pâque*, faisait remonter jusqu'aux temps apostoliques l'usage de ne point s'agenouiller le dimanche et disait que cet usage n'avait pas moins lieu dans les jours de la Pentecôte, rappelant, comme le dimanche, la résurrection du Seigneur.

Dans ce passage, comme dans la citation précédente, apparait la même expression assez étrange ἡ ἡμέρα τῆς κυριακῆς, comme qui dirait dans notre langue : le jour du dominical (sous-entendu : jour), ou : le jour du jour du dimanche (*dies dominica*), c'est-à-dire, au fond, le jour du Jour du Seigneur. Rien ne prouve mieux, nous semble-t-il, que ἡ κυριακή était tout à fait devenu un substantif, qui, pour être compris, n'avait besoin d'aucun sous-entendu et pouvait même avoir perdu son sens étymologique, précisément comme notre mot dimanche. Le sens concret, définitif, de celui-ci, pour désigner la fête du premier jour hebdomadaire, n'est-il pas en effet devenu tellement usuel que, nous aussi, nous disons couramment, sans nous douter du pléonasme : le jour du dimanche ? Une remarque analogue a déjà été faite à propos d'un passage de la Didachè (*Ibid.*, p. 149).

§ 9. Théophile d'Antioche.

D'après la *Real. Encykl.*[1], il fut nommé évêque d'Antioche vers 176, et, selon Nicéphore, son épiscopat dura 13 ans[1].

Un fragment de ses commentaires sur les Evangiles, conservé en latin par Jérôme dans sa *Lettre à Algasia, quaest. 6*, mérite d'être signalé. On le trouve aussi p. 1605 du 6e vol. de la *Patrologie grecque* de Migne et dans Grabe, *Spicil.* II, p, 223. Il s'agit de la parabole de cet économe infidèle (Luc XVI, 1-8), qui remet à un premier débiteur de son maître 50 mesures d'huile sur les 100 qui étaient dues, et à un second débiteur, 20 mesures de blé sur 100, de sorte que celui-ci n'en devait plus que 80.

Dans la singulière interprétation de Théophile, l'économe est Saul, devenu Paul, qui, après avoir été élevé aux pieds de Gamaliel et avoir même persécuté les chrétiens, a été saisi par Christ, pour devenir son disciple, son apôtre. Il se dit, lui aussi : « Travailler à la terre? je ne le puis. Mendier? j'en ai honte, » et alors il vise désormais à se faire recevoir par les chrétiens dans leurs demeures. Le premier débiteur est le monde païen auquel Paul s'adresse pour le convertir; le second est le peuple juif. « En second lieu, dit Théophile, il appela le peuple des Juifs, qui avait été nourri par le froment des prescriptions de Dieu et qui lui devait un nombre centénaire (nombre représentant la perfection, d'après ce qui précède immédiatement), et il le contraignit de faire de 100 80, c'est-à-dire de croire à la résurrection du Seigneur, à laquelle se rapporte le nombre du huitième jour et qui se complète par la multiplication de 8 par 10, — *afin que le peuple passât du sabbat de la loi au premier jour de la semaine*[2]. Aussi le Seigneur déclara-t-il qu'il avait bien fait, » etc.

[1] T. XVI, p. 23. Charteris (p. CXIX) assigne comme date approximative de son épiscopat, 180-193. D'après l'*Encycl. des sc. rel.*, XII, p. 100, Théophile serait mort vers 182.

[2] *...et coëgit ut de centum octoginta faceret. id est, crederet in Domini resurrectione, quae octavae diei continetur, et de octo completur decadibus*:

Si pleine d'arbitraire et de haute fantaisie que soit cette interprétation ou application de la parabole, toujours est-il que Théophile y fait clairement allusion à la célébration, par les chrétiens, du premier jour hebdomadaire, alors si souvent désigné comme huitième jour, et qu'il la rattache expressément au souvenir de la résurrection de Christ. Mais ce qu'il y a de plus remarquable dans ce passage, c'est qu'il établit très nettement que le sabbat de la Loi doit être remplacé, pour les chrétiens, par la fête du premier jour de la semaine, et qu'ainsi cette fête correspond bien dans la Nouvelle Alliance au sabbat de l'Ancienne.

§ 10. Tertullien.

Il paraît être né vers 160, s'être converti au christianisme entre 190 et 200, être mort entre 220 et 240[1]. Nous voudrions signaler dans ses écrits moins la confirmation des données déjà constatées, que les éléments nouveaux qu'ils y ajoutent, et cela sur quatre points distincts.

1° Il nous apprend le premier que les païens eux-mêmes connaissaient si bien l'observation chrétienne du dimanche qu'ils en tiraient même une objection contre le christianisme, comme ils avaient précédemment tourné les Juifs en ridicule pour leurs sabbats. « D'autres, dit Tertullien dans son *Adversus Gentes* (ch. 16), croient que notre Dieu, c'est le soleil. Peut-être, bien que nous n'en ayons aucune peinture sur toile, nous rangeront-ils avec les Perses, qui en portent partout l'image

ut de sabbato legis transiret ad primam sabbathi. — Et de octo completur decadibus, littéralement : et de huit se complète par des dizaines. Nous avons tâché d'être un peu plus clair par une traduction moins littérale. Il semble du reste que le sujet devrait être, non pas proprement la résurrection de Christ, mais le nombre même du 8e jour. L'auteur semble vouloir dire que 8 est le nombre de la résurrection de Christ, en étant le nombre du jour de cette résurrection, et que ce nombre se retrouve, avec le sceau de la perfection exprimé par les dizaines, dans le nombre 80 de la parabole.

[1] *Real-Encycl.*[1], XV, p. 555...; Charteris, p. CXX. Backouse (p. 516) place la conversion en 185; Chastel, vers 196.

sur leurs boucliers. Je soupçonne enfin que c'est pour avoir appris que nous faisions nos prières tournés vers l'Orient. Mais vous-mêmes, pour la plupart, en affectant parfois d'adorer aussi les choses célestes, vous remuez les lèvres du côté du levant. Et si, pour une raison tout autre que la religion du Soleil, nous donnons à la joie le Jour du Soleil (*diem Solis lætitiæ indulgemus*), nous ne faisons qu'imiter ceux qui, assignant le Jour de Saturne à l'oisiveté et à la bombance, renchérissent eux-mêmes sur la coutume juive qu'ils ignorent » (Voir Vol. I, p. 219, note 2). — Un passage parallèle, à quelques égards plus précis, se retrouve dans *Ad nationes* I, 13. « D'autres estiment... que le soleil est le Dieu chrétien, parce qu'il sera parvenu à leur connaissance que nous faisons nos prières du côté de l'orient ou que nous nous réjouissons le Jour du Soleil (*die Solis lætitiam curare*)... C'est vous certainement qui même dans le registre des sept jours avez compté le Jour du Soleil et qui parmi ces jours avez choisi celui qui le précède[1] pour y supprimer ou renvoyer au soir le lavage, ou pour ne rien faire et festoyer. En agissant ainsi, vous renchérissez vous-mêmes sur ce que font des religions étrangères. Car ce sont les Juifs qui ont les sabbats de fête... Aussi,... vous qui nous reprochez le Soleil et son jour, reconnaissez que nous sommes voisins : nous ne sommes pas loin de Saturne et de vos sabbats. » —

Tertullien est en second lieu le premier théologien chez qui le dimanche apparaisse comme jour de repos. « Quant à l'agenouillement, dit-il dans un passage (*De orat.* c. 23 ; *al.* 18), auquel nous avons déjà fait allusion et sur lequel nous aurons à revenir, il y a quelque variété dans l'observance à cause d'un petit nombre de frères (*per pauculos quosdam*), qui, le jour du sabbat, ne fléchissent pas le genou. Comme cette divergence se manifeste surtout dans les assemblées, le Seigneur donnera sa grâce, afin qu'ils renoncent à leur pratique ou l'observent sans

[1] *Qui etiam in laterculum septem dierum Solem recepistis, et ex diebus ipso priorem præelegistis.* Ed. Oehler. — *Ipso priorem*, c. à d. la veille du jour du Soleil, dont il vient d'être question, par conséquent, le Jour de Saturne ou du sabbat.

causer de scandale. Mais nous, selon l'enseignement que nous avons reçu, nous devons dans le seul jour de la résurrection du Seigneur, non seulement ne pas nous agenouiller, mais encore nous garder de toute attitude et de toute occupation anxieuses, différant même les affaires, pour ne pas donner place au diable. Nous faisons de même dans la période de la Pentecôte, parce que nous la marquons de la même solennité d'allégresse[1]. Au reste, qui hésite en un jour quelconque à se prosterner devant Dieu, au moins pour la première prière par laquelle nous entrons dans la lumière? Mais lors des jeûnes et des stations, aucune prière ne doit être faite sans l'agenouillement, ni toute expression accoutumée d'humilité. Car alors nous ne prions pas seulement, nous supplions... »

Il est remarquable non seulement que cette 1re mention du dimanche comme jour du repos apparaisse si tard : dans la 2de moitié du 2d siècle, mais encore que le repos du dimanche y soit envisagé, non pas comme une conséquence de l'antique commandement du sabbat, mais comme un commandement chrétien, reçu par tradition, dans le sens vague du mot (*sicuti accepimus... debemus...*), et aussi comme une conséquence de la joie religieuse qui doit caractériser soit le dimanche, soit toute la période de Pentecôte. Rien ne prouve mieux la profonde originalité de l'institution : c'était bien une nouvelle création.

Le dimanche dut dès l'origine rappeler essentiellement la résurrection du Seigneur, et, sous ce rapport, il se prêtait admirablement au culte, à l'adoration (Act. XX, 7; Apoc. I, 10), au déploiement de la charité (1 Cor. XVI, 1-4). Nous le voyons signalé plus tard dans la lettre de Pline, la Didachè, Justin Martyr, etc., comme le jour par excellence de la communion et du culte ; dans l'Ep. dite de Barnabas, déjà comme jour de réjouissance (εἰς εὐφροσύνην) ; nous constatons déjà chez Justin le rôle très significatif de la prière faite debout en ce jour ; nous

[1] *Quae dissensio cum maximé apud ecclesias causam dicit. — Solo die dominicae resurrectionis. — Sed omni anxietatis habitu et officio cavere debemus, differentes etiam negotia, ne quem diabolo locum demus. — Quod eâdem exultationis sollemnitate dispungimus.*

le voyons appelé par Denys, de Corinthe, « le saint jour dominical. » Mais tous ces traits sont éminemment positifs et tranchent avec le caractère originel, si formellement négatif, de la loi mosaïque du sabbat (Ex. XX, 8). Le même contraste, du reste, différencie la loi de l'Ancien Testament et celle du Nouveau, comme cela ressort de la comparaison du Décalogue avec le Sommaire dominical de la loi chrétienne, et du Sermon sur la Montagne (Mat. XXII, 36-39 ; V, 17-48, etc.) — Néanmoins, de même que les commandements de la Nouvelle Alliance impliquent en général les prohibitions de l'Ancienne, le caractère positif du dimanche devait entraîner son côté négatif, comme jour de repos. La religieuse et chrétienne joie du dimanche ne pouvait être ressentie sans inviter au recueillement, à la prière, à l'adoration, au déploiement de la charité fraternelle, et pour que le dimanche fût réellement le grand jour de culte pour l'Eglise, il fallait nécessairement qu'il devînt toujours plus un jour de repos. Il y avait là non seulement une nécessité, même matérielle, appelée à se manifester proportionnellement au progrès des communautés, mais encore une vraie réclamation de la vie chrétienne sous l'influence du Saint Esprit (*differentes enim negotia, ne quem diabolo locum demus*).

C'est un fait, Tertullien n'invoque point à l'appui du repos dominical, qu'il reconnaît comme un devoir pour les chrétiens, l'obligation si hautement et si fortement prescrite pour le sabbat. Il ne le fait ni dans le *De oratione*, ni dans son *Adversus Judæos* (II, 2-4, 6), où il disserte sur la distinction entre le sabbat temporaire de la loi mosaïque et le sabbat éternel, qui semble être pour lui le temps même de la Nouvelle Alliance, ni dans son *Adversus Marcionem* (ch. XII), où il défend contre cet hérétique l'institution divine du sabbat de l'Ancienne Alliance.

La violente opposition qu'il y avait alors entre Juifs et chrétiens, et le pharisaïsme avec lequel ceux-là continuaient à observer le sabbat, devaient mal disposer ceux-ci à lui rattacher leur dimanche, à envisager l'un comme un développement spirituel, une transformation, un accomplissement de l'autre, à

appliquer au dimanche ce qui dans les prescriptions du sabbat mosaïque était, selon la Nouvelle Alliance, applicable à son jour de fête hebdomadaire.

N'oublions pas, d'autre part, que le sabbat mosaïque était fait pour un peuple entier, où il devait être une loi fondamentale sanctionnée par la législation la plus sévère. Dans une vie sociale un peu compliquée, le repos d'un jour hebdomadaire ne peut guère être largement pratiqué par les familles et les individus que s'il l'est généralement, publiquement, dans une certaine mesure ; et ce qui était déjà difficile pour les Juifs, bien qu'ils fussent si connus, eux et leurs sabbats, dans l'empire romain, qu'ils formassent une seule famille, non seulement par les idées, mais aussi par le sang, et qu'ils fussent réellement habitués à vivre à part, devait l'être bien plus encore pour les chrétiens. Ils étaient alors, en effet, beaucoup moins connus et moins faciles à comprendre : de plus, loin d'appartenir à un même peuple, ils sortaient de toutes les nations, comme de toutes les familles et de toutes les classes de la société, surtout des plus humbles : ils étaient ainsi beaucoup plus mêlés à la vie collective, beaucoup plus enlacés dans les mille engrenages sociaux des pays qu'ils habitaient [1]. Pour que le dimanche pût être un peu complètement observé par les chrétiens, il fallait qu'ils fussent devenus assez nombreux et assez influents pour transformer jusqu'à un certain point la société, tout au moins pour s'y mouvoir avec quelque liberté. Mais du

[1] Dans un intéressant discours prononcé en 1891 et imprimé sans être mis en vente, G. Peyer me semble bien dans le vrai quand il dit : « Une grande partie des chrétiens des 1ers siècles se composait d'esclaves, qui pouvaient aussi peu que les ouvriers de nos fabriques, se libérer entièrement du travail en un jour déterminé de la semaine. Une rigoureuse interdiction du travail des dimanches aurait été un véritable sabot pour la course triomphale du christianisme, qui s'adressait surtout aux classes des serviteurs. Aussi bien n'était-ce pas sans raison que les cultes avaient lieu au crépuscule matinal du dimanche et tard dans la soirée : c'étaient les seules heures dont pouvaient disposer, sans préjudice des devoirs de profession, des hommes qui n'étaient pas libres et dépendaient de leurs semblables. » (*Was lehrt uns die Geschichte des Sonntags? Basel.*)

moment où cette condition se réaliserait, la théorie du dimanche comme jour du repos hebdomadaire, comme légitime héritier du sabbat mosaïque et du sabbat primitif, ne devait pas manquer de surgir, et c'est bien ce qui eut lieu au IV^me^ siècle. D'un côté, l'empereur Constantin, devenu chrétien, ne tarda pas à ordonner le repos du dimanche, au moins jusqu'à un certain point, et, de l'autre, l'Eglise, au lieu d'insister sur l'antithèse du dimanche et du sabbat, se plut au contraire, à faire ressortir leur filiation, leur correspondance, leur intime rapport[1].

Et si cette théorie, plus ou moins nouvelle, devait surgir quand les temps l'y appelleraient, ce ne devait pas être seulement pour répondre à des besoins spirituels, à des postulats de l'esprit chrétien ; ce devait être aussi, et avant tout, parce qu'elle était vraie, dans l'analogie de la foi, conforme à la volonté de Dieu.

En fait, l'institution du dimanche s'est moulée dès le commencement, c'est-à-dire déjà dans les temps apostoliques, sur le type du sabbat, en ayant pour base la semaine israélite, elle-même fille du sabbat. Pour l'un comme pour l'autre, il y avait solennisation particulière et religieuse d'un jour, constamment le même, sur sept.

D'autre part, à l'origine de l'un et de l'autre, n'y avait-il pas la commémoration d'un événement religieux de toute importance, création de l'univers ou résurrection du Seigneur Jésus ? Et ces deux événements ne se correspondent-ils pas à un haut degré ? La résurrection de Jésus n'est-elle pas l'achèvement virtuel de la Rédemption et de ce qu'on peut appeler la 2^de^ création au sein de l'humanité déchue (2 Cor. V, 17) ?

Le dimanche rappelle en 1^re^ ligne la résurrection du Seigneur ; mais, se réalisant, lui aussi, comme un jour de repos sur sept, il ne doit pas moins commémorer toujours, comme le faisait le sabbat, la création des cieux et de la terre. Le dimanche rappelle la résurrection de Jésus et la création de l'uni-

[1] Voir *Appendices* III et IV.

vers, de même que le sabbat mosaïque rappelait déjà simultanément et cette création et la sortie d'Egypte, type prophétique de la Rédemption individuelle, universelle et éternelle, que Jésus devait accomplir.

Mais nous ne saurions poursuivre maintenant ces considérations générales et nous devons revenir à Tertullien. —

La 3e donnée que nous trouvons chez lui pour la 1re fois, concerne l'interdiction du jeûne le jour du dimanche.

« Dans le Jour du Seigneur, est-il dit *De corona*, chap. III (voir plus haut, p. 158 note 2), nous regardons comme interdit de jeûner ou d'adorer à genoux, et nous jouissons de la même immunité de Pâque à Pentecôte. » Comme Zahn l'a remarqué justement (*Gesch. d. Sonnt.*, p. 63, note 24), cette prohibition du jeûne le dimanche est aussi renfermée dans l'expression générale déjà mentionnée : *Omni anxietatis habitu et officio cavere debemus.* Le jeûne et la génuflexion, en tant que signes de douleur et d'humiliation, étaient regardés comme incompatibles avec le dimanche à cause de la joie et de la reconnaissance qu'on devait y ressentir. Les sévères prescriptions des jeûnes montanistes ne s'appliquaient ni à ce jour, ni au samedi (*De jejunio*, chap. XV). « Tandis qu'Augustin cherche encore à prouver par l'Ecriture que le jeûne au jour du dimanche ne serait point en soi un péché, mais seulement un scandale heurtant la coutume ecclésiastique (*Ep.* XXXVI, 2 et 16, *Ad Casulanum*), les canons de l'Eglise grecque s'expriment ordinairement dans le sens des anciennes *Constitutions apost.*, où il était dit d'après Epiphane (*Hæres.* LXX, 11) : « Maudit soit devant Dieu celui qui se mortifie un dimanche. » Cp. *Constit. apost.* V, 20 [1]. On fut tout au moins fortifié dans cette manière de voir par l'opposition des Eustathiens, des Manichéens et des Priscillianites, qui plus ou moins chan-

[1] Ed. Lagarde, p. 155, 24. *Πὰν μέντοι σάββατον ἄνευ τοῦ ἑνός* (celui de la Semaine sainte) *καὶ πᾶσαν κυριακὴν ἐπιτελοῦντες συνόδους εὐφραίνεσθε. Ἔνοχος γὰρ ἁμαρτίας ἔσται ὁ τὴν κυριακὴν νηστεύων ἡμέραν ἀναστάσεως οὖσαν, ἢ τὴν πεντηκοστήν, ἢ ὅλως ἡμέραν ἑορτῆς Κυρίου κατηφῶν· εὐφραυθῆναι γὰρ δεῖ ἐν ταύταις, ἀλλ' οὐ πενθῆσαι.* Voir aussi plus haut, p. 140, pour le Pseudo-Ignace.

geaient les jours joyeux de l'Eglise en jours de jeûne, et l'inverse. » (*Gesch. d. Sonnt.* p. 64). —

Tertullien semble enfin le premier qui ait mentionné une certaine célébration du samedi dans l'ensemble même de l'Eglise.

Dans le *De orat.*, chap. XXIII (*al.* XVIII), il parle de quelques chrétiens qui, le sabbat, comme le dimanche, avaient coutume de ne point prier à genoux, du scandale qui en résultait pour les Eglises, et il émet le vœu que ces chrétiens ou renoncent à cette coutume ou tout au moins trouvent moyen de la pratiquer sans scandaliser leurs frères (voir p. 175...) - D'autre part, dans le *De jejun.*, chap. XIV, après avoir parlé des fêtes chrétiennes de Pâques et de Pentecôte, des *stations* du mercredi et du vendredi, du jeûne du vendredi saint, il dit aux chrétiens catholiques, pour lui, les *psychiques :* « Au reste vous allez même parfois jusqu'à continuer le jeûne au jour du sabbat, bien que vous n'ayez jamais justifié ce jeûne, sauf pour la Pâque [1] ; » puis au chap. XV, il déclare que les Montanistes n'ont dans l'année

[1] *Quanquam vos etiam sabbatum, si quando, continuatis, nunquam nisi in Paschâ jejunandum secundum rationem alibi redditam.* — Cette continuation, le jour du sabbat, du jeûne du vendredi, semble en rapport intime avec ce qui est ordinairement appelé *ἐπίθεσις* ou *superpositio.* « Pendant qu'un grand nombre, dit la *Real-Encykl.* [1], (IV, p. 334), étendaient, dans leur zèle, le jeûne jusqu'au jour entier et même sur plusieurs jours, d'autres abrégeaient le temps ou ne s'interdisaient que certains aliments. » — *Ὑπέρθεσις, superpositio,* dit Routh, III, p. 214, *diei esse videtur superpositio, sive jejunium ultra solitum tempus celebratum, et jejunandi extitisse modus severissimus, dum diem noctemque sequentem, imo et quandoque per plures dies ac noctes ἀσιτοί διετέλουν. Ita Victorinus... : « quare usque ad horam nonam jejunamus* (addend. *: aut) usque ad vesperam, aut superpositio usque in alterum diem fiat....* » Plus loin, Routh cite avec adhésion ces lignes de Guill. Hooper: « *Tradit Dionysius nonnullos fuisse christianos qui cibo abstinuerint omni sive 6 dies ante Pascha superposuerint* (h. e. passed over *et pro expositione : prorogaverint...*), *alios autem extitisse qui 4 dies, alios qui 3, alios rursus qui 2 tantum superposuerint.* » — L'épître de Denys d'Alexandrie sur la fin du jeûne de Pâque (Routh. T. III, p. 223..), à laquelle il vient d'être fait allusion, est très importante pour l'intelligence de cette *ἐπέρθεσις*. On peut y ajouter, outre la phrase de Victorin signalée plus haut (Routh, T., III, p. 456), le canon 26 des décrets du concile d'Iliberis, en Bétique, tenu en 313 (Routh, T., IV, p. 255..):

que deux semaines de *xérophagies* et encore non complètes, les sabbats et les dimanches étant exceptés[1].

Ainsi au temps de Tertullien, 1° il y avait, dans l'Eglise, des chrétiens qui ne voulaient s'agenouiller pas plus le samedi que le dimanche ; 2° d'autres prolongeaient au samedi le jeûne du vendredi ; 3°, par contre, les Montanistes eux-mêmes, si rigides qu'ils fussent, exceptaient de leurs semaines de jeûne le samedi et le dimanche. — On voit donc se dessiner déjà deux courants distincts pour la célébration chrétienne du samedi : d'un côté, on s'agenouille et on jeûne ; de l'autre, on ne s'agenouille pas et, même dans des périodes extraordinaires de jeûne, le jour fait exception, comme le dimanche. Ces deux courants se caractériseront plus tard le 1er comme surtout occidental et romain; le 2d, comme surtout oriental.

Telles sont les 1res données sur une célébration postérieure du samedi dans l'ensemble de l'Eglise. Nous ne parlons pas en effet des sectes éminemment judaïsantes, car il est évident qu'elles observaient le sabbat. Comme nous l'avons vu, les unes, plus strictes et plus renfermées en elles-mêmes, s'en tenaient à la célébration de ce jour ; les autres, plus libres et plus désireuses d'exercer de l'influence, observaient aussi le dimanche ; mais leur influence fut obstinément repoussée par les grandes Eglises de l'Orient et de l'Occident.

Il y a là une question de quelque importance, peu étudiée et sur laquelle Zahn a commencé à répandre de la lumière.

« L'opinion ordinaire, dit-il (*Gesch. d. Sonnt.*, p. 69), qui se trouve chez Neander et dans la littérature populaire sur le di-

Errorem placuit corrigi, ut omni sabbati die jejunii superpositiones celebremus, c. à d., il a été décidé de corriger l'erreur, de telle sorte que désormais nous célébrions en tout jour de sabbat les superpositions du jeûne, c. à d. que nous jeûnions chaque sabbat par extension ou prolongation du jeûne du vendredi.

[1] *Duas in anno hebdomadas xerophagiarum, nec totas, exceptis scilicet sabbatis et dominicis, offerimus Deo.* Le mot *xérophagie*, de ξηρός, sec, sévère, et de φαγεῖν, désigne un jeûne strict, en opposition aux *semijejunia* des stations, de même que le mot *jejunium*. Voir *Real-Encykl.*[1], XV, p. 10.

manche[1], et d'après laquelle la double célébration du sabbat et du dimanche remonterait jusqu'aux premiers temps de l'Eglise et serait issue des cercles judéo-chrétiens, est absolument contredite par les documents. »

Nous avons déjà vu que dans l'Ep. d'Ignace aux Magnésiens, comme dans celle dite de Barnabas, le dimanche des chrétiens est catégoriquement opposé au sabbat des Juifs : c'est l'un ou l'autre ; tandis que dans la Didachè, l'opposition faite aux Juifs apparaît dans toute sa violence au sujet des deux jours de jeûne hebdomadaires.

Parmi les passages allégués sur une célébration chrétienne réactionnaire du samedi, le 1er que nous trouvons après ceux de Tertullien, est un fragment de Victorin, qui nous a été conservé et qui est intitulé *De fabricâ mundi*. Evêque de Petovio dans la Pannonie supérieure (aujourd'hui Pettau, en Styrie), il vivait vers la fin du 3e siècle. « Le 7e jour, dit-il[2], nous avons coutume de continuer le jeûne du vendredi (*solemus superponere*) afin de participer avec actions de grâces au pain de la communion. Que le jeûne du vendredi soit prolongé le samedi (*Et parasceve superpositio fiat*), pour que nous ne paraissions pas observer le sabbat avec les Juifs, le Maître même du sabbat ayant dit avoir haï leurs sabbats ! » — En 313 se place le décret du concile d'Iliberis déjà signalé (p. 181, note 1), qui se prononça également pour le jeûne du samedi par *superposition*. — Mais c'est surtout dans la 2e moitié du 4e siècle que les renseignements abondent tout à coup.

Vers l'an 394, Jérôme écrit à Licinius[3] : « Quant à ce que vous me demandez, si l'on doit jeûner le jour du sabbat et recevoir l'eucharistie chaque jour, comme le pratiquent les Eglises de Rome et d'Espagne, Hippolyte homme très disert, a même écrit sur ce sujet et plusieurs écrivains ont publié des extraits de différents auteurs[4]. Toutefois je crois devoir vous

[1] *Kirchengesch.*[3], I, 1, p. 162.. ; 2, p. 574.. De même Henke, *Th. St. u. Kr.* 1866, p. 601 ; Backouse, p. 156. — P. ex. Oschwald, p. 59.

[2] Routh, III, p. 453, 457. *Real-Encykl.*[1], XVII, p. 181.

[3] Voir Grégoire et Collombet, *Œuvres choisies de saint Jérôme*, III, p. 273 ; V, p. 542.

[4] Ouvrages perdus. Voir Zahn, *Gesch. d. Sonnt.*, p. 71.

dire que les traditions ecclésiastiques, principalement lorsqu'elles ne portent pas atteinte à la foi, doivent être gardées comme elles nous viennent de nos prédécesseurs, et que les coutumes d'une Eglise ne préjudicient point à celles qui s'observent dans une autre. » — « L'ecclésiastique romain, dont le frivole bavardage sur le jeûne du samedi est magistralement censuré par Augustin dans sa lettre à Casulanus, dit Zahn (*Gesch. d. Sonnt.*, p. 71), avait sans doute compris l'opposition faite à ce jeûne comme mettant sur le même pied sabbat et dimanche, et en conséquence il l'avait blâmée comme empreinte de judaïsme... Mais il se trompait au sujet des Eglises occidentales qui ne suivaient pas la coutume romaine. Leur opposition prouvait seulement qu'elles n'observaient pas cette coutume. Augustin la condamne aussi peu qu'Ambroise, dont il reproduit à deux reprises une réponse connue [1]; seulement il estimait plus convenable la coutume opposée. » — Ambroise, interrogé par la pieuse Monique sur ce qu'elle devait faire le samedi à Milan : ne pas jeûner comme on le faisait dans cette ville, ou observer la coutume romaine, répondit : « Quand je suis ici, je ne jeûne pas le jour du sabbat ; quand je suis à Rome, je jeûne. Toi aussi, quelle que soit l'Eglise où tu te trouves, suis sa coutume, si tu ne veux ni être scandalisée, ni scandaliser. »

La divergence n'existait pas seulement entre les Eglises, mais dans leur propre sein. « En Afrique surtout, écrivait Augustin à Casulanus, il arrive qu'une Eglise ou les Eglises d'une même région ont des membres qui ne jeûnent pas et d'autres qui le font. » D'après la même lettre, il y avait en gros, d'un côté, « tous les Orientaux et même beaucoup d'Occidentaux », en particulier l'Eglise de Milan ; de l'autre, « l'Eglise de Rome et quelques autres églises occidentales », parmi lesquelles celles de Pannonie et d'Espagne.

On se méprendrait du reste étrangement si l'on concluait de ce qui précède que les Eglises orientales se bornaient, au sujet du samedi, à se refuser d'y jeûner. C'était aussi pour elles un jour à part, au moins autant que pour l'Eglise de Rome et ses adhérents. Nous avons déjà indiqué le contraste qui existe

[1] *Ad Casul., Ep.* 86 ; *Ad Januar, Ep.* 118.

entre le chap. IX de l'Ep. d'Ignace aux Magnésiens et ses interpolations, de la 2e moitié du 4e siècle : là, opposition tranchée entre le sabbat et le dimanche, l'un juif, l'autre chrétien : ici, avant le dimanche, un sabbat chrétien, « spirituel », marqué, non sans doute par le repos judaïque, mais par « la méditation de la Loi et l'admiration des œuvres de Dieu. » Nous avons aussi signalé de semblables interpolations dans les Ep. aux Philippiens et aux Tralliens, allant jusqu'à faire dire à Ignace : « Si quelqu'un jeûne le dimanche ou le sabbat, sauf au seul sabbat de la Pâque, c'est un meurtrier de Christ » et : « Le vendredi se rapporte à la passion du Seigneur ; le sabbat, à sa sépulture ; le dimanche, à sa résurrection. »

Des prescriptions analogues se retrouvent abondamment dans les *Constit. apost.* Outre V, chap. 20 (voir p. 180, note), nous indiquerons II, 36, 59, 62 ; VIII, 32 (éd. Lagarde, p. 63, 90, 93, 269), pour ne citer que VII, 23 (Lag., p. 207) : « Fêtez le sabbat et le dimanche, parce que l'un est le monument de la Création (δημιουργικὸς ὑπόμνημα) : l'autre celui de la Résurrection. Il y a un seul sabbat dans toute l'année, celui de la sépulture du Seigneur, où il convient de jeûner et non de faire fête ; car tant que le Créateur (ὁ δημιουργός) se trouve sous terre, le deuil à son égard est plus fort que la joie au sujet de la création. »

Ce qui montre bien, selon Zahn (*Gesch. d. Sonnt.*, p. 71), que l'origine de ces prescriptions des *Constit. apost.* sur le sabbat est postérieure à Constantin, ce n'est pas seulement le silence de tous les écrivains antérieurs, malgré toutes les occasions qu'ils avaient de le rompre, mais encore le fait que ces prescriptions sont manifestement des interpolations. Dans les passages correspondants de la *Didaskalia* syriaque, qui présente une forme plus ancienne des l. I-VI des *Constit.*, il n'est question que du dimanche. Il devait en être de même dans les *Prescriptions* (Diataxen) *apostol.* connues par Epiphane ; car, tandis qu'il y rattache les règles de la célébration du dimanche, des jours de fête, etc., il se borne, quant au sabbat, à constater qu'en ce jour il y avait un culte dans quelques Eglises (*Expos. fidei*, 21).

Ajoutons que si l'on compare l'art. 1 du ch. VIII de la Didachè avec ce qu'il est devenu dans les *Constit. apost.*, l. VII, ch. 23, on retrouve dans le 2d morceau, outre tout le texte du 1er, des explications sur les jeûnes du mercredi et du vendredi, sur la célébration du dimanche, la mention de la fête du samedi et une longue explication sur cette fête[1].

Bien que le concile de Laodicée interdise aux chrétiens le repos du samedi (voir *Appendice* IV), il présuppose cependant dans son 16me canon qu'il y a un culte en ce jour, et il ordonne qu'on y lise des fragments des « Evangiles à côté d'autres Ecritures[2]. » — Cassien remarque qu'au sabbat, comme au dimanche, les deux lectures sont tirées du Nouveau Testament, tandis que les autres jours, une d'elles est tirée de l'Ancien Testament[3].

Les canons 49 et 51 du concile de Laodicée stipulent encore que le sabbat et le dimanche sont les seuls jours où l'on doive en temps de carême recevoir des offrandes de pain et célébrer des fêtes de saints.

Dans la 2e moitié du 4e siècle, Grégoire de Nysse appelle *frères* le sabbat et le dimanche. Probablement un peu plus tard, Astérius, évêque d'Apamée dans le Pont, les qualifiait de *mères et nourrices de l'Eglise* (*Gesch. d. Sonnt.*, p. 37 et 75).

D'après Zahn (*ibid.* p. 73), cette élévation du sabbat à la hauteur du dimanche, même aussi le plus souvent pour la célébration de la Cène, est suffisamment attestée pour les Eglises de Constantinople, de la Cappadoce et du Pont, d'Antioche et de l'Egypte.

En Occident, il y avait, le samedi, au moins la prédication. Augustin dit, dans un de ses discours tenus en ce jour : *Ad istum diem, id est sabbatum, maxime hi adsolent convenire, qui esuriunt verbum Domini*[4].

[1] Voir plus haut, p. 151. De même Harnack, éd. de la Didaché, p. 8 du texte, p. 176 des Prolégomènes.

[2] Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, II, 567, 571.

[3] *Instit. coenobit.*, II, 6, d'après Henke, p. 60, note 4. — Cassien était contemporain de Jérôme et d'Augustin.

[4] « *Sermo*, 128, § 6. Cf. *Enarrat in ps. 91.* » Dans mon édition des œu-

Si les partisans de la coutume romaine accusaient parfois de judaïsme ceux de la coutume orientale, ces derniers en faisaient de même à l'égard des premiers (Routh III, p. 471).

Augustin, dans sa lettre à Casulanus, après avoir parlé du sabbat, « dans lequel la chair de Christ reposa dans le sépulcre, de même qu'en un jour pareil Dieu, après ses premières œuvres cosmiques, se reposa de toutes ses œuvres, » continue en disant que la différence des deux coutumes au sujet du samedi, « est née de ce que les uns préfèrent terminer le jeûne en ce jour pour signifier le repos (*propter requiem significandam*), tandis que d'autres préfèrent jeûner pour s'humilier à cause de la mort du Seigneur. »

Zahn commence par réfuter fortement l'idée qui rattacherait à un décret de Constantin la subite explosion de la célébration chrétienne du sabbat dans l'Orient grec au 4e siècle, et pourrait être suggérée par un texte grec d'Eusèbe[1]; puis il dit que la cause de cette explosion demeure énigmatique et que, d'après l'opinion toujours la plus vraisemblable, un culte du samedi soir, destiné seulement à introduire le dimanche, aurait peu à peu donné à tout le samedi le caractère d'une fête préparatoire du lendemain (*Sonntagsvorfeier*). Il signale à cet égard un témoignage de Socrate (*Hist. Eccles.*, V, 21), d'où il ressort : 1° que la Cène était au commencement du 5e siècle partout célébrée le samedi, sauf à Alexandrie et à Rome en vertu d'une antique tradition ; 2° que les Egyptiens voisins d'Alexandrie et les habitants de la Thébaïde avaient le matin de ce jour une assemblée et le soir, la Cène ; 3° qu'à Césarée de Cappadoce et dans l'île de Chypre, les presbytres et les évêques interprétaient les Ecritures le sabbat et le dimanche, toujours le soir, à la lumière des lampes. — Zahn ajoute que l'expression ὀψὲ σαββάτων de Mat. XXVIII, 1, paraît avoir eu de l'influence sur l'institution de ces cultes du samedi soir.

Nous résumerions de la manière suivante notre impression

vres d'Augustin, je n'ai pas su retrouver ce sermon parmi les predications sabbatiques. C'est aussi d'une de ces predications que proviennent les *Enarrat.* sur le Ps. 91, *al.* 92, dites « du sabbat. »

[1] *Vie de Constantin*, IV, 18. Voir *Appendice* III.

sur l'histoire de la célébration chrétienne du samedi en Orient et en Occident, surtout à partir de la fin du 2ᵉ siècle :

1° Cette célébration ne peut pas être rattachée à l'époque où les premiers chrétiens d'origine juive ne solennisaient que le sabbat et qui a dû être suivie d'un triomphe général du dimanche au sein de l'Eglise (voir plus haut, p. 134-155 etc.).

2° Cette célébration ne provint ensuite directement ni des sectes judaïsantes alors sans influence sur l'Eglise, ni surtout des Juifs, qui, abhorrés de l'Eglise, lui rendaient amplement la pareille, et dont le repos sabbatique, ordonné par Dieu sous l'Ancienne Alliance, était souvent mentionné par les théologiens chrétiens avec aussi peu de respect que d'intelligence.

3° Le souvenir du sabbat de l'Ancienne Alliance dut néanmoins influer sur la solennisation du samedi, soit en Occident, soit et surtout en Orient, où elle est souvent rattachée au récit de la Genèse (voir en particulier *Constit. apost.* II ch. 36, ch. 90; VII, ch. 23; VIII ch. 32, et l'appréciation faite par Augustin de la divergence).

4° Mais les accusations de judaïsme intentées aux Orientaux par les Occidentaux et vice versâ, étaient aussi injustes les unes que les autres (voir Zahn, *Gesch. d. Sonnt.* p. 71, et, d'autre part, Routh, III p. 470).

5° L'Eglise de Rome était sur cette question, comme sur celle de la Pâque, singulièrement tenace pour la célébration hebdomadaire des souvenirs de la Passion et de la Résurrection ; elle était en outre très portée à insister sur le souvenir de la mort du Rédempteur : le samedi était pour cette Eglise dominé par le vendredi, comme Augustin le fait bien ressortir.

6° Par contre, ainsi que Zahn l'indique, l'Eglise d'Orient était encore plus disposée à rendre grâces pour la résurrection du Seigneur qu'à se contrister sur sa passion : pour cette Eglise, le samedi était surtout l'avant-coureur du dimanche.

7° Cette double tendance de l'Orient et de l'Occident peut être rattachée, d'une part, à la tendance théologique de l'Orient, de l'autre, à la tendance anthropologique de l'Occident.

8° Aujourd'hui même, le point le plus saillant de la célébra-

tion de la fête de Pâque à Rome, n'est-il pas le *Miserere* de la Chapelle Sixtine ? Et un des traits les plus caractéristiques de la même fête à St-Pétersbourg, n'est-ce pas, au contraire, le joyeux et cordial : *Christ est ressuscité*, qui retentit de bouche en bouche et pour un moment fait fraterniser tous les chrétiens de l'empire, depuis le tsar jusqu'au plus humble moujik[1] ? —

Quelques mots encore sur un autre fait contemporain : la solennisation du sabbat, telle qu'elle a toujours lieu à côté du dimanche, dans la vieille Eglise d'Abyssinie[2]. Loin d'impliquer, comme on pourrait d'abord le penser, le caractère primitif de la célébration chrétienne du samedi, le fait ne se rattache qu'au grand et rapide développement de cette célébration dans le 4e siècle. On sait en effet que cette Eglise fut fondée dans le milieu de ce siècle par Frumentius, qui fut en rapport avec Athanase, comme patriarche d'Alexandrie. Il faut toutefois reconnaître que l'origine de la solennisation abyssinienne du sabbat est compliquée. D'un côté, les Abyssins observent aussi d'autres pratiques juives, telles que la circoncision, et il y eut parmi eux des communautés juives peut-être de très bonne heure ; d'autre part, la circoncision n'étant point dans l'antiquité une institution exclusivement israëlite, peut ne pas avoir une origine juive chez les chrétiens d'Abyssinie.

§ 11. Clément d'Alexandrie et Origène[3].

Ces deux illustres Pères, l'un disciple de l'autre, ne nous fournissent pas proprement de nouvelles données sur la célé-

[1] Voir *Fanny Mendelssohn*, par Sergy, Paris 1888, p. 246... ; *L'empire des Tsars*, par Anat. Leroy-Beaulieu. T. III, 1889, p. 108...

[2] Voir, pour l'ensemble du sujet, les art. de la *Real-Encykl.*[1] : Abessinische Kirche et Æthiopische Kirche, les art. du *Handw.* : Beschneidung und Æthiopien, et mainte page de Gobat, *Journal d'un séjour en Abyssinie*, 1854. — Henke (p. 60) renvoie, pour la double célébration du sabbat et du dimanche en Abyssinie, à Gerhard Rohlfs dans les *Petermanns geogr. Mittheilungen*, 1868, Heft 9, p. 314.

[3] Clément, successeur de Panténus à la tête de l'Ecole catéchétique d'Alexandrie probablement depuis 189, fut obligé par la persécution de quitter cette ville en 202 et mourut probablement vers 220. Origène, né vraisemblablement en 184 ou 185, mourut en 253 ou 254. Charteris, p. CXIX, p. 81 ; p. LXXXII ; *Real-Encykl.*[1], II, p. 742 ; X, p. 98, 107.

bration du dimanche au 2d siècle, mais ils confirment celles que nous avons déjà recueillies, quoique leur conception du dimanche, comme on pouvait s'y attendre, soit éminemment spirituelle. En outre, Clément, à propos du Décalogue, s'occupe directement du rapport du sabbat au Jour du Seigneur, et ce long morceau mérite, malgré toutes ses subtilités, parfois étranges, d'être moins ignoré.

Nous avons déjà remarqué (Voir plus haut, p. 154) que Clément, après avoir dit que « le vrai gnostique connaît les mystères des jours de jeûne du mercredi et du vendredi, » passe immédiatement de ces « mystères » à celui du dimanche. « Le vrai gnostique, dit-il, accomplissant le commandement du Seigneur, pratique le Jour du Seigneur lorsqu'il rejette toute pensée mauvaise et s'attache à toute pensée gnostique, glorifiant en lui-même la résurrection du Seigneur[1]. » Clément veut dire par là que le vrai gnostique, c'est-à-dire le sage idéal, par là même l'homme véritablement pieux, aimé de Dieu et l'aimant[2], c'est-à-dire encore le chrétien parfait, célèbre continuellement le dimanche en glorifiant par toute sa vie la résurrection du Seigneur : assertion qui a été justement rapprochée de Rom. VI, 4-11. Il ne s'agit pas ici proprement de la sanctification du dimanche, mais de la vie chrétienne entière, envisagée comme glorifiant la résurrection du Seigneur, en tant qu'elle en découle et est elle-même une résurrection spirituelle. Mais cette vie chrétienne, si hautement comprise qu'elle soit, ne saurait exclure la sanctification du dimanche ; elle l'implique même, à plusieurs égards, du moins sur cette terre. Il est en tous cas certain que cette parole même de Clément, suppose la célébration ordinaire du dimanche, comme anniversaire hebdomadaire de la résurrection de Jésus. Si cette célébration n'avait pas eu lieu dans l'Eglise de ce temps, jamais il n'aurait pu tenir pareil langage. D'autre part, il n'est pas moins sûr que la meilleure manière de glorifier la résurrection du Seigneur, c'est de la

[1] *Κυριακὴν ἐκείνην τὴν ἡμέραν ποιεῖ, ὅτ' ἂν ἀποβάλῃ φαῦλον νόημα καὶ γνωστικὸν προσλάβῃ, τὴν ἐν αὐτῷ τοῦ Κυρίου ἀνάστασιν δοξάζων.*

[2] *Strom.* I, ch. 13, § 58 ; II, ch. 11, § 51, etc.

glorifier, non par la solennisation d'un jour sur sept, mais par toute une vie d'amour et de sanctification.

Nous avons aussi déjà fait allusion[1] à une étrange prédiction du dimanche trouvée dans Platon par Clément : *Strom.* V, ch. 14, § 107, où il s'exprime ainsi : « Platon prophétise même le Jour du Seigneur, quand il dit dans le 10e Livre de la *République* : « Après que chacun d'eux a passé 7 jours dans cette prairie, il faut se lever, voyager le 8e jour, et arriver après 4 jours de marche. » En effet, on doit entendre par cette prairie la sphère immobile, paisible lieu de délices et demeure des saints[2]. Les 7 jours indiquent chacune des rotations des 7 planètes et tout art pratique qui tend au repos comme but. Mais la route qui s'ouvre au delà des planètes, conduit au ciel, c'est-à-dire à la 8e rotation et au 8e jour. Quant à ce qu'il dit que les âmes marchent pendant 4 jours, cela signifie qu'elles marchent à travers les 4 éléments. » Nous ne saurions admettre avec Clément que Platon ait ainsi prophétisé le dimanche et, du reste, nous n'avons ici ni à apprécier la justesse de l'interprétation que le Père de l'Eglise fait de la pensée du philosophe grec, ni même à exposer la singulière et fameuse vision du « fuseau de la nécessité » et la non moins singulière histoire, à laquelle se rattache cette vision[3]. Ce que nous avons seulement à relever, c'est que la 2de citation de Clément prouve, aussi bien que la 1re, le fait de la célébration du dimanche vers la fin du 2d siècle. Nous avons déjà parlé de la désignation de ce jour comme le 8e, et nous la retrouverons

[1] Vol. I, p. 161.

[2] *Τὴν τε Κυριακὴν ἡμέραν.. διὰ τούτων καταμαντέυεται. — Τὴν ἀπλανῆ σφαῖραν, ὡς ἡμερον χωρίον καὶ προσηνές, καὶ τῶν ὁσίων χῶρον.*

[3] Her ou Er, originaire de la Pamphylie, après avoir été laissé comme mort sur un champ de bataille, aurait été retrouvé 10 jours après, dans un état extraordinaire de conservation, et, déposé le 12e jour sur un bûcher, il y serait revenu à la vie et aurait ensuite raconté, en exposant toute une philosophie de la nature et de l'humanité, ce qu'il avait vu, dans l'autre monde. — Il y a là un mythe arrangé par Platon, mais emprunté on ne sait où. En tout cas, cet Her ne saurait être Zoroastre comme l'ont pensé Clément et, à sa suite, Eusèbe. Voir *Œuvres de Platon*, traduites par Cousin, X, p. 377.. et le commentaire de Stallbaum sur le *De republicâ*, 2e éd. 1859, II, p. 430...

ailleurs chez Clément, où elle joue un grand rôle. Le Père donne une telle importance à l'institution du dimanche qu'il la dit préparée, non seulement sous l'Ancienne Alliance, comme nous le verrons bientôt, mais encore dans le monde païen, comme nous venons de le voir.

La haute spiritualité avec laquelle il envisage d'ailleurs soit le dimanche, soit les autres fêtes chrétiennes, s'exprime au mieux dans le passage suivant : « Nous devons adorer et honorer Celui qui, selon notre persuasion, est la Parole, le Sauveur, le Chef, et adorer, par lui, le Père, le faisant, non comme d'autres dans quelques jours mis à part, mais continuellement, toute la vie et de toute manière... Le gnostique honore Dieu, c'est-à-dire lui rend grâces par la connaissance qu'il a de la droite vie, non dans un lieu défini, ni dans un temps choisi, ni dans quelques jours solennisés et fixés, mais par toute sa vie, en tout lieu, qu'il se trouve seul ou avec des hommes ayant la même foi... Etant donc en fête pendant toute la vie et persuadés que Dieu est partout de toute part, nous cultivons les champs en le louant, nous naviguons en chantant des hymnes et nous nous livrons à toute autre occupation avec art[1]. »

Le passage de Clément qui concerne directement le rapport du sabbat au dimanche, fait partie d'une explication du Décalogue donnée comme exemple de l'intelligence du gnostique dans les choses spirituelles[2].

Le 4e Commandement, dit-il (§ 137), « signifie que le monde a été fait par Dieu et que Dieu nous a donné le 7e jour pour nous reposer (ἀνάπαυσιν), à cause des maux de la vie. Dieu, en effet, est infatigable, sans souffrance et sans besoin ; mais nous, revêtus de chair, nous avons besoin de repos (ἀναπαύλης). (§ 138) Cependant le 7e jour est proclamé repos, abstinence du mal, comme préparant le jour-principe, qui est réellement notre repos et qui est aussi le jour de la première création de

[1] *Strom.* VII, ch. 7, § 35. — *Πάντα τοίνυν τόν βίον ἑορτήν ἄγοντες. — Κατά τήν ἄλλην πολιτείαν ἐντέχνως ἀναστρεφόμεθα.*

[2] *Strom.* VI, ch. 16, § 133-148. De la fin du § 137 au § 145 il ne s'agit que du 4e commandement.

la lumière réelle, par laquelle toutes les choses sont contemplées ensemble et possédées[1]. »

Telle est la thèse que va développer Clément, à savoir que le sabbat a préparé le dimanche, le 2d étant l'accomplissement du 1er et se rattachant soit à la création de la lumière au 1er jour génésiaque, soit à la résurrection de Christ, source de la véritable lumière, de la véritable sagesse. Clément fond en quelque sorte ces deux dernières manières d'envisager le dimanche, ou plutôt il exprime la 2de sous la forme de la 1re. « C'est de ce 1er jour que la première sagesse et la connaissance nous illuminent, dit-il, car la lumière de la vérité est une véritable lumière, sans ombres, qui distribue l'indivisible Esprit du Seigneur entre ceux qui ont été sanctifiés par la foi, et qui fait l'office d'un luminaire pour la connaissance approfondie de ce qui est. En suivant cette lumière, nous sommes exemptés de la souffrance pendant toute la vie. Cela même est se reposer. » Aussi Salomon dit-il (Prov. VIII, 22...) qu'avant le ciel et la terre, la Sagesse a été engendrée par le Tout-Puissant, Sagesse qui enseigne la science des choses divines et humaines. « Il fallait rappeler ces choses, puisque nous en sommes venu à parler de la septaine et de la huitaine. En effet, d'un côté, la la huitaine est bien près d'être proprement septaine et, de l'autre, la septaine est hexade (ou sixaine), du moins en apparence, et, si l'une est proprement sabbat, l'hexade est ouvrière, car la genèse du monde s'est effectuée en 6 jours et le mouvement d'un solstice à l'autre s'accomplit en 6 mois, pendant lesquels les feuilles tombent ou les plantes poussent et les semences lèvent jusqu'à maturité. (§ 139) On dit aussi que

[1] *Ἡ ἑβδόμη τοίνυν ἡμέρα ἀνάπαυσις κηρύσσεται, ἀποχὴ κακῶν, ἑτοιμάζουσα τὴν ἀρχέγονον ἡμέραν, τὴν τῶ ὄντι ἀνάπαυσιν ἡμῶν, ἣν ἡ καὶ πρώτην τῶ ὄντι φωτὸς γένεσιν.*. Nous avons traduit *κακῶν* par le singulier: mal, parce que ce singulier, de même que le pluriel grec, peut se rapporter soit à la souffrance, soit à la méchanceté, tandis que notre pluriel : maux n'a que le 1er de ces deux sens. Il semble que chez Clément, dont le style est d'ailleurs peu précis, c'est tantôt l'idée de souffrance qui prédomine dans la signification de *κακά*, et tantôt l'idée de méchanceté. — *Ἀρχέγονος*, « qui commence la race ; qui remonte aux premiers temps d'une famille, qui est un principe de génération » (Alex.).

l'embryon est complètement formé dans 6 mois... Cela explique pourquoi les Pythagoriciens désignent l'hexade comme nombre parfait et l'appellent milieu et mariage[1]... »

(§ 140) Clément traite ensuite des vertus de la septaine, et nous avons déjà indiqué ce qu'il dit à ce sujet, de même que Philon et Macrobe[2]. Puis vient le tour de la huitaine. « On l'appelle cube, dit-il, en comptant avec les 7 planètes la sphère immobile, et avec ces 8 éléments s'obtient la grande année, qui est comme une période de rémunération d'après les promesses[2]. » Clément trouve aussi le nombre 8 dans les personnages de la scène de la Transfiguration, en tenant compte de Jésus, de ses trois disciples, de Moïse et Elie, du Père céleste représenté par la voix proclamant Jésus le Bien-aimé, et de la nature divine de Jésus, comme 8e élément, mais caché. Jésus lui-même, qui était le 4e personnage lorsqu'il gravissait la montagne, devient le 6e après la proclamation du Père céleste. Dans le § 141, Clément allègue la manière dont les Grecs désignaient les 5 premiers nombres par les 5 premières lettres de l'alphabet (α β γ δ ε), le 6e nombre par le digamma éolique (ϛ), les nombres 7 et 8 par la 6e et la 7e lettre (η θ). Selon lui, 6 est le nombre de Jésus, aussi l'homme a-t-il été créé le 6e jour et Jésus lui-même a-t-il accompli son œuvre à la 6e heure[3]. — L'union des nombres 6, 7 et 8 apparaît encore au Père alexandrin

[1] *Ἐκ ταύτης τῆς ἡμέρας ἡ πρώτη σοφία καὶ ἡ γνῶσις ἡμῖν ἐλάμπεται, τὸ γὰρ φῶς τῆς ἀληθείας, φῶς ἀληθες, ἄσκιον, ἀμερῶς μεριζόμενον πνεῦμα Κυρίου εἰς τοὺς διὰ πίστεως ἡγιασμένους, λαμπτῆρος ἐπέχον τάξιν εἰς τὴν τῶν ὄντων ἐπίγνωσιν. — Ἐπεί περὶ ἑβδομάδος καὶ ὀγδοάδος ὁ λόγος παρεισῆλθε. Κινδυνεύει γὰρ ἡ μὲν ὀγδοὰς ἑβδομὰς εἶναι κυρίως, ἕξας δὲ ἡ ἑβδομας κατά γε το ἐμφανές, καὶ ἡ μὲν κυρίως εἶναι σάββατον, ἐργάτις δὲ ἡ ἑβδομάς.* — Il y a donc dans le texte, en dernier lieu, *ἡ ἑβδομάς* et non *ἡ ἕξας*, comme le réclamerait la traduction que j'ai hasardée. Mais cette correction, que je ne vois du reste nulle part proposée, ne semble-t-elle pas appelée par le contexte, surtout par ce qui suit ? Sauf cette modification, j'ai traduit la phrase le plus littéralement possible, mais sans être sûr de tout bien comprendre. — *Μεσεμβίν... καὶ γάμον, διά τό μέσον αὐτόν εἶναι τοῦ εὐθέος· τουτέστι τοῦ δέκα καὶ τοῦ δύο, φαίνεται γάρ ἴσον ἀμφοῖν ἀπέχων.*

[2] Volume I, p. 203-207. — *Δι' ὧν ὁ μέγας ἐνιαυτός γίνεται οἷον περίοδος τις τῆς τῶν ἐπηγγελμένων ἀνταποδόσεως.* Cp. plus haut, p. 141-147.

[3] *Διό καὶ ἐν τῇ ἕκτῃ ὁ ἄνθρωπος λέγεται πεποιῆσθαι ὁ τῷ ἐπισήμῳ πιστός γενό-*

en ce que 8 compte sept intervalles d'un chiffre à l'autre et 7, six.

Clément revient dans les § 142-145 sur les vertus du nombre 7 et sur la liaison de 7 et de 8. Il va même jusqu'à trouver (§ 145) que pour ceux qui sont initiés à la vraie connaissance, « le bienheureux David a parlé clairement (σαφῶς) du rapport mystérieux de la septaine et de la huitaine » dans Ps. XC, 9 : « Les jours de nos années sont de 70 années et, pour les plus robustes, de 80[1]. »

Evidemment nous sommes fort loin de nous approprier tous les raisonnements du disciple des Pythagore et des Philon : ils appartiennent à une science des nombres mystique ou spéculative, qui est à la vraie science des mathématiques ce que l'astrologie est à l'astronomie, l'alchimie à la chimie. Mais ici encore, ce qui nous intéresse, ce n'est pas la justesse des raisonnements, mais la thèse même soutenue par Clément, sa double conviction soit de l'analogie profonde du sabbat et du dimanche, malgré leurs différences, soit de la supériorité du 2d sur le 1er, l'un étant une préparation, l'autre un accomplissement. Pour nous servir encore d'une formule qu'il emploie : à ses yeux, « la septaine glorifie la huitaine[2]. »

Deux autres passages du même Père présentent le rapport du sabbat au dimanche sous un aspect nouveau, mais analogue. L'un se lit *Strom.* IV, chap. 17, § 111 ; l'autre, IV, chap. 3, § 8. Dans les deux le sabbat apparaît à un point de vue négatif, comme symbole de l'abstinence du mal et comme repos ; et le dimanche, à un point de vue positif, comme symbole de la pratique du bien ou de la vraie connaissance. L'un se rattache à Ps. XXXIV, 12-16, surtout à v. 15a (« Détourne-toi du mal et fais le bien ») : il y est parlé « du mystère de la septaine et de la huitaine, » et ce mystère est dit s'expliquer par « l'accomplissement de la connaissance au moyen de l'abstinence du mal,

μενος ὡς εὐθέως κυριακῆς κληρονομίας ἀνάπαυσιν ἀπολαβεῖν. Τοιοῦτον τε καὶ ἡ ἑκτη ὡρα τῆς σωτηρίου οἰκονομίας ἐμφαίνει, καθ' ἣν ἐτελειώθη ὁ ἄνθρωπος. Cp. Mat. XXVII, 45 ; Marc XV, 33 ; Luc XXIII, 44 ; Jean XIX, 14.

[1] Le Psaume est cependant intitulé : « Prière de Moïse, homme de Dieu, » mais Clément doit faire ici une citation de mémoire.

[2] § 141... *ἐπάν ἑβδομάς ὀοξάζῃ τήν ὀγδοάδα.*

et de l'énergie du bien en œuvres et en paroles ». — Dans l'autre passage, il s'agit des « philosophes de Dieu », comme de « vrais Israélites, purs de cœur, dans lesquels il n'y avait pas de fraude, qui ne sont pas restés dans le repos de la septaine, mais, par la pratique inhérente à la ressemblance avec Dieu, ont été élevés à la possession du bienfait de la huitaine et jouissent de la claire intuition d'une insatiable contemplation. » — Le sabbat est encore présenté à un point de vue semblable dans *Strom.* IV, ch. 3, § 8, comme paraissant « signifier, par la résignation aux maux, la force d'âme[1]. » — Cette double appréciation, l'une du sabbat, comme surtout négatif, l'autre du dimanche, comme surtout positif, ne manque pas de justesse. —

Quant au témoignage d'Origène sur la célébration du dimanche, nous nous bornerons au passage suivant du *Traité contre Celse* VIII, ch. 21-23.

Après avoir parlé de l'invitation de Celse à participer aux fêtes religieuses nationales, il arrive à dire : « Une fête, en effet, comme l'a bien dit un des sages helléniques (*Thucydide* I, ch. 70), n'est pas autre chose que la pratique du devoir. Il célèbre vraiment une fête, celui qui fait ce qu'il doit, priant toujours et, par là même, offrant continuellement à Dieu des victimes non sanglantes. Aussi Paul nous semble-t-il avoir noblement parlé quand il a dit dans ses épîtres (Gal. IV, 10-11) : « Vous observez les jours, les mois, les temps et les années ! Je crains d'avoir inutilement travaillé chez vous. » (Ch. 22) Que si quelqu'un nous objecte les jours de nos Dimanches ou de nos *Préparations*[2] ou de la Pâque ou de la Pentecôte, il faut

[1] *Γνῶσιν γάρ αἰνίττεται διά τούτων μετά τε ἀποχῆς κακῶν μετά τε ἐνεργείας ἀγαθῶν ἔργῳ τε καὶ λόγῳ τελειοῦσθαι διδάσκων. — Οἱ μή καταμείναντες ἐν ἑβδομάδι ἀναπαύσεως, ἀγαθοεργίᾳ δέ θείας ἐξομοιώσεως εἰς ὀγδοαδικῆς εὐεργεσίας ὑπερκύψαντες. — Μοί δοκεῖ το σάββατον δι' ἀποδοχῆς κακῶν ἐγκράτειαν αἰνίσσεσθαι.*

[2] Dans la traduction anglaise d'Origène publiée dans l'*Ante-Nicene Library* (Edimb. 1872), le mot *Παρασκευαί* est ici simplement traduit par : the Preparation. Il s'agirait alors du jeûne antépascal, qui, sous diverses

lui répondre que l'homme parfait, étant toujours dans les paroles, les œuvres et les pensées du Verbe de Dieu, le Seigneur, célèbre continuellement des dimanches (ἀεὶ ἄγει Κυριακὰς ἡμέρας). De même, celui qui toujours se prépare lui-même pour la véritable vie, s'abstenant des plaisirs de ce monde... et tenant son corps en bride, accomplit toujours des *Préparations*. De même encore, quiconque pense que Christ a été immolé comme notre Pâque et qu'il faut célébrer la fête qui porte aussi ce nom, en mangeant la chair du Verbe, n'est point un homme qui ne célèbre pas la Pâque, c'est-à-dire les *passages*, puisqu'il *passe* toujours, en toute parole et en toute action, loin des affaires de ce monde, en se hâtant vers Dieu et sa Cité[1]. En outre, celui qui peut dire en vérité : « Nous sommes ressuscités avec Christ » et : « Il nous a ressuscités en même temps que Lui et nous a fait asseoir avec Lui dans les lieux célestes » (Col. III, 1, Eph. II, 6), est constamment dans les jours de la Pentecôte. Il y est surtout, quand, montant dans la chambre haute avec les disciples de Jésus, il prie pour devenir digne de recevoir ce puissant souffle céleste, qui par sa puissance enlève de l'esprit des hommes la malice et ses œuvres, digne aussi de participer en quelque mesure aux langues de feu. (Ch. 23) Mais la masse de ceux qui paraissent croire, non celui dont nous venons de parler, a besoin, parce qu'elle ne veut pas ou ne peut pas célébrer ainsi tous les jours, d'exemples sensibles lui servant de commémoratifs[2]. »

Encore ici, ce qui nous importe, c'est seulement l'indication qu'Origène fait incidemment de la célébration du dimanche

formes, fut observé de bonne heure dans l'Eglise et qui prit ensuite le nom de jeûne de la *quadragésime* ou du carême (voir *Real-Eneykl.* [1], IV p. 335). Mais si, comme cela semble naturel, il faut tenir compte du pluriel, le mot s'explique facilement par la considération soit de ce jeûne annuel, joint aux jeûnes hebdomadaires des *stations* du mercredi et du vendredi, qui pouvaient être envisagés comme des préparations du dimanche, soit peut-être de ces seuls jeûnes hebdomadaires.

[1] *Οὐκ ἐστιν ὅτι οὐ ποιεῖ τὸ Πάσχα, ὑπερ ἑρμηνεύεται διαβατήρια, διαβαίνων ἀεί...*

[2] *Ὁ δέ πολύς τῶν πιστεύειν δοκούντων, καὶ μὴ τηλικοῦτος, δεῖται, ὑπομνήσεως χάριν, μή βουλόμενος ἢ μὴ δυνάμενος πάσας τοιαύτας ἀγειν ἡμέρας, αἰσθητῶν παραδειγμάτων, ἵνα μή τέλεον παραῤῥυῇ.*

dans l'Eglise de son temps. Ne ressort-il pas en effet de ce qu'il dit que cette célébration était alors de notoriété publique ? N'avait-il pas à combattre l'objection que des païens pouvaient en tirer à propos du refus des chrétiens de participer aux fêtes nationales ? Et du reste, une semblable notoriété ne nous est-elle pas déjà apparue dans deux écrits de Tertullien ?

CONCLUSION GÉNÉRALE

Après avoir, dans une première Partie, traité du sabbat jusqu'à la naissance du Seigneur, puis, dans une seconde, du sabbat et du dimanche au temps du Seigneur, dans l'âge apostolique et dans le second siècle, nous nous étions proposé de parler dans une troisième Partie, naturellement plus courte que les deux autres, du dimanche éternel ou eschatologique, tel qu'il doit se réaliser dans l'accomplissement du royaume de Dieu, puis, de revenir, en finissant, sur l'idée qui a servi de point de départ à toute cette étude, à savoir que le dimanche actuel peut et doit être considéré par l'Eglise chrétienne comme un *moyen de grâce*, analogue, en particulier, aux deux sacrements du baptême et de la Cène. Mais notre dissertation a déjà pris de telles proportions que nous sentons le besoin de terminer, en résumant sous forme de thèses, soit ce que nous avons cherché à établir, soit ce que nous voudrions exposer encore.

§ 1. Sabbat primitif.

1. Dieu a institué au début même de l'histoire de l'humanité et avant la chute, une solennisation particulière du septième jour de la semaine. Il a *béni et sanctifié* ce jour en souvenir de la création des cieux et de la terre. Cette institution paradisiaque devait rappeler continuellement à l'homme et la puissance créatrice de Dieu et la création de l'univers. Elle imposait à la fois le travail pendant les six premiers jours de la semaine, et le repos du septième. Dans des vues pleines de sagesse et d'amour, embrassant l'avenir non moins que le présent, elle

réglait ainsi la proportion des jours de travail ou de repos dans la vie humaine. Le repos du septième jour était en effet pour l'homme une condition de santé physique, intellectuelle et morale, par là même de développement à tous les points de vue, mais surtout au double point de vue moral et religieux.

2. Cette institution, bonne et nécessaire pour l'humanité dans le cas de son développement normal, devenait encore meilleure et plus nécessaire après la chute : elle devait miséricordieusement contribuer à la préparation de la Rédemption.

3. Cependant, comme les idées même du vrai Dieu et de la création, l'institution primitive du repos du septième jour a longtemps plus ou moins disparu de l'humanité sous l'influence de la chute. Elle n'en a pas moins laissé de nombreuses traces, même dans les nations païennes les plus diverses, soit comme repos d'un jour hebdomadaire, soit comme principe de l'institution de la semaine, soit comme ayant marqué le septénaire d'un cachet exceptionnel et mystérieux. On peut le constater en particulier chez les anciens Egyptiens, les Chaldéens, les anciens Arabes, les anciens Perses, les Grecs et les Romains, les Chinois, les anciens Péruviens, les nègres de l'Afrique occidentale.

§ 2. Sabbat mosaïque.

4. Au sein du peuple d'Israël, Dieu a commencé à relever l'institution paradisiaque, d'abord en la liant intimement à la rédemption de la servitude d'Egypte, puis, au désert, en la rattachant au don extraordinaire de la manne, qui ne pouvait être recueillie le jour du sabbat, mais pouvait l'être dans une double mesure la veille, et ce jour-là seulement.

5. Peu après, Dieu a fait de l'institution du sabbat en Israël une des bases de la législation mosaïque par le moyen du Décalogue, promulgué du haut du Sinaï, puis miraculeusement inscrit sur deux tables de pierre, qui devaient être déposées dans le Lieu très saint. Il y avait, en outre, dans le corps de la législation plusieurs préceptes de détail sur la sanctification du septième jour, qui était prescrite sous peine de mort. Enfin

tout un ensemble grandiose d'institutions sabbatiques embrassait aussi semaines, mois, années et semaines d'années.

6. L'institution du sabbat est rattachée dans la législation mosaïque avant tout à la création des cieux et de la terre, mais aussi à la rédemption de la servitude d'Egypte.

7. L'institution du sabbat mosaïque diffère, en outre, du sabbat primitif, soit en ce qu'elle porte un caractère essentiellement théocratique et national, soit en ce qu'elle est beaucoup plus précise et même détaillée.

8. Les prescriptions du sabbat mosaïque furent multipliées, exagérées et même faussées par le pharisaïsme.

§ 3. Le dimanche.

A. *Sa fondation.*

9. Le Seigneur Jésus a observé lui-même le sabbat mosaïque, mais il a très énergiquement protesté en œuvres et en paroles contre les exagérations et les aberrations des Pharisiens.

10. Il a déclaré qu'il était le *Maître du sabbat* (Marc II, 28; Luc VI, 5; Mat. XII, 8), et cette parole était hautement prophétique.

11. Il a jeté les bases du dimanche ou Jour du Seigneur en ressuscitant lui-même au premier jour de la semaine, après tout un sabbat passé dans le sépulcre, mais aussi, 1° en apparaissant ce même jour au collège apostolique ; 2° en apparaissant le premier jour de la semaine suivante, pour la seconde fois, à ce même collège, alors au complet ; 3° en répandant le Saint-Esprit pour la première fois d'une manière extraordinaire et visible sur l'ensemble des premiers disciples, réunis pour la Pentecôte, c'est-à-dire le premier jour de la huitième semaine à partir du jour de la Résurrection.

12. Les premiers chrétiens, d'origine juive, continuèrent de célébrer le sabbat mosaïque.

13. L'apôtre Paul, éclairé à un si haut degré du Saint-Esprit, a proclamé catégoriquement, tout en continuant d'observer lui-même la loi mosaïque, que les chrétiens d'origine païenne

n'étaient point tenus d'observer cette loi, en particulier son sabbat (Gal. IV, 9-11 ; Col. II, 16, 17).

14. Le sabbat mosaïque a été aboli par la Nouvelle Alliance, le sabbat primitif devait lui-même mourir avec la première création dont il faisait partie : comme elle, il était condamné à mourir à cause de la chute de l'humanité. Mais, comme elle aussi (Rom. VIII, 19-23), il devait mourir pour ressusciter par la grâce de Dieu et ressusciter transformé, en devenant le dimanche.

15. Il est remarquable que dans Exode XXXI, 17, ce qui motive la perpétuité du sabbat comme signe entre l'Eternel et son peuple, soit précisément l'origine primordiale du repos du septième jour. Le sabbat mosaïque devait un jour se transformer en dimanche, mais le dimanche n'en a pas moins, comme le sabbat mosaïque, de profondes racines dans l'institution même du sabbat primitif et de la semaine, sa conséquence. Sabbat primitif, sabbat mosaïque et dimanche sont essentiellement une seule et même institution, qui, sous la double influence de la chute et de la Rédemption, a dû deux fois se transformer. Sous ce rapport, elle devait bien *durer à perpétuité*.

16. La transformation du sabbat en dimanche semble s'être accomplie dans l'Eglise peu à peu et d'une manière encore plus inconsciente que consciente, mais par la volonté du Seigneur et sous l'influence de son Esprit.

17. C'est parmi les chrétiens d'origine païenne que nous voyons le premier jour de la semaine commencer, sous la direction apostolique, à être religieusement solennisé.

18. La ruine de Jérusalem, qui ébranla jusque dans ses fondements la célébration du sabbat mosaïque, contribua puissamment à généraliser dans l'Eglise la solennisation du premier jour hebdomadaire.

19. Vers la fin de l'âge apostolique, ce jour apparaît dans l'Apocalypse de Jean comme portant un nom propre, celui de Jour du Seigneur.

20. Le fondement biblique direct de l'institution du dimanche est Act. XX, 7 ; 1 Cor. XVI. 1, 2; Apoc. I, 10, éclairés, d'un côté, par les récits scripturaires de la résurrection du Seigneur, de

ses apparitions au collège apostolique et de l'envoi du Saint-Esprit lors de la Pentecôte ; de l'autre, par les données de l'Histoire ecclésiastique sur la célébration du dimanche après la disparition des apôtres. L'institution du dimanche se fonde aussi, mais indirectement, sur les déclarations de l'Ancien et du Nouveau Testament relatives au sabbat, soit primitif, soit mosaïque.

21. Cette institution, du reste, participe essentiellement au caractère positif, spirituel et de sainte liberté, qui est le sceau de la loi entière de la Nouvelle Alliance, et de cette Alliance elle-même. A la base de l'institution, il n'y a proprement ni un commandement du Seigneur, ni une prescription des apôtres. Mais, d'une part, le sabbat mosaïque était aboli par la Nouvelle Alliance, tout au moins pour les chrétiens d'origine païenne, c'est-à-dire pour les chrétiens qui n'étaient pas en même temps des juifs ; la voie était donc libre. D'autre part, les besoins auxquels répondait le sabbat primitif, *fait pour l'homme*, étaient toujours là, et loin de disparaître dans l'humanité régénérée, ils devaient au contraire y devenir plus vivaces que jamais, dans la proportion même où l'image de Dieu se réformait en elle. D'autre part encore, le Seigneur avait lui-même jeté les fondements d'une nouvelle solennisation d'un jour hebdomadaire, et les apôtres purent appuyer et patronner la nouvelle institution, qui alors naissait et grandissait dans l'Église. Le Saint-Esprit avait déjà construit sur les fondements posés par le Seigneur, et les apôtres concoururent à la construction. Le lit du fleuve avait été tracé, préparé, le fleuve de la vie chrétienne y coula et devait y couler toujours plus abondamment, à mesure que les circonstances le permettraient et que le lit s'élargirait lui-même. Il y eut donc de la spontanéité dans la formation et le développement du dimanche, et il doit toujours y en avoir ; mais cette spontanéité est du meilleur aloi ; elle est en harmonie avec l'essence même de la Nouvelle Alliance : c'est l'œuvre de cet Esprit, dont Jésus a dit : « Il me glorifiera, parce qu'il prendra de ce qui est à moi, et vous l'annoncera » (Jean XVI, 14).

22. La dénomination du dimanche comme *sabbat chrétien*,

qui est si répandue dans le monde anglo-saxon[1] et qui a été employée par Vinet lui-même dans une brochure *anti-sabbatique*[2], peut être justifiée. Toutefois il nous semble hautement préférable de ne pas l'employer usuellement, car elle prête à de fâcheux malentendus, à cause de l'habitude invétérée de rattacher l'idée du sabbat à celle du 7me jour hebdomadaire et surtout du sabbat mosaïque. Dans certaines contrées protestantes, on a pu tirer de cette dénomination des conséquences abusives pour la célébration du dimanche. En outre, il ne faut pas perdre de vue qu'à côté de lui ou même à sa place, le 7me jour a été et est encore parfois solennisé dans l'Eglise chrétienne[3]. Le nom biblique du dimanche, son vrai nom, est celui de *Jour du Seigneur* : il doit être aussi définitif, aussi normatif que celui de *chrétiens* donné aux disciples de Jésus presque au début de l'âge apostolique (Act. XI, 26). Il faut donc féliciter les nations qui relèvent surtout de l'ancien monde gréco-romain, d'avoir adopté dans leurs diverses langues le nom de Jour du Seigneur[4] et regretter que les Germains et les Anglo-Saxons aient conservé les noms païens du premier jour hebdomadaire. Cette différence prouve à sa manière que le dimanche a été dans les premiers siècles de l'Eglise une institution beaucoup plus profonde et plus justement appréciée qu'elle ne l'était au Moyen Age. Quelque consacrés que soient les noms de *Sonntag* et de *Sunday*, ne serait-il pas désirable que les chrétiens qui les emploient, cherchassent à rendre au dimanche son nom propre : *Tag des Herrn* (ou *Herrentag*) et *Lord's day*, tout au moins dans la langue ecclésiastique? Dans la poésie d'Uhland, si belle dans sa simplicité, sur le *Sonntagsmorgen*,

[1] *Confession de Westminster* ch. XX § 7 : .. qui quidem (dies) in Scripturâ Dies dominicus nuncupatur, estque perpetuo ad finem mundi *tanquam Sabbatum Christianum* celebrandus. — § 8. Tunc autem *hoc Sabbatum* Deo sancté celebratur, quum...

[2] *Le sabbat juif et le dimanche chrét.* (p. 32, 42, etc.).

[3] Cp. Routh, *Reliquiæ...*, III, p. 474.

[4] Grec ancien et moderne : *κυριακή*. Langues caucasiques : *kyrinda*, *kvira*. Latin : *dominica*. Italien : *domenica*. Espagnol et portugais : *domingo*. Roumain ou valaque : *duminica*. Rhétien : *dumeingia*. Irlandais : *domnach*, etc.. (*Diction.* de Littré et *Chart of the Week* de Jones).

le dimanche devait bien être désigné par son vrai nom et, en effet, ce nom y règne sans partage.

23. On ne saurait s'étonner si, dans l'histoire de l'Eglise chrétienne, le dimanche n'apparaît qu'assez tard et d'abord faiblement, comme un jour de repos. Pour qu'il pût être observé comme tel d'une manière marquée, il fallait au préalable que les chrétiens fussent devenus assez nombreux et assez influents pour transformer jusqu'à un certain point leur milieu social, tout au moins pour s'y mouvoir avec quelque liberté. Dès que cette condition eut été réalisée par la conversion de l'empereur lui-même, le dimanche ne manqua pas d'être mieux compris dans ce qu'il devait logiquement réclamer, et d'être solennisé plus pleinement qu'il n'avait pu l'être précédemment.

B. *Caractère général du dimanche.*

24. La transformation du sabbat en dimanche dans l'Eglise chrétienne proclame solennellement, en fait, que Jésus était bien le Maître du sabbat. Lui seul pouvait ainsi changer le jour du sabbat primitif. Ce changement atteste hautement la souveraine puissance du Seigneur, ainsi que l'importance suprême de la Rédemption.

25. Le dimanche rappelle en première ligne la résurrection du Seigneur; mais, comme il implique, en tant que jour hebdomadaire, le respect et le maintien de la semaine, il ne doit pas moins commémorer, ainsi que le sabbat, la création des cieux et de la terre.

26. Le dimanche rappelle la résurrection du Seigneur et la création de l'univers, de même que le sabbat mosaïque rappelait simultanément cette création et la sortie d'Egypte, type prophétique de la Rédemption individuelle, universelle et éternelle, que Jésus devait accomplir.

27. Ce qui prime dans le dimanche, c'est le souvenir de la résurrection du Seigneur, et ce qui primait encore dans le sabbat mosaïque, c'était le souvenir de la création.

28. Il y a du reste une intime union entre les deux souvenirs. La résurrection du Seigneur est l'achèvement virtuel de la Rédemption, qui peut être appelée la seconde création au sein

de l'humanité déchue (Esaïe LI, 16; LXV, 17, 18; 1 Cor. V, 17)[1]. Toutefois, par cette résurrection, l'humanité, non seulement a été virtuellement replacée dans sa carrière normale et à son point de départ, mais encore elle est déjà arrivée, dans la personne de Jésus, au but définitif assigné à l'homme par sa création.

29. L'humanité déchue ne peut ni rentrer dans sa carrière normale, ni encore moins atteindre le but de cette carrière, sans l'union la plus étroite avec Jésus mort « à cause de nos péchés et ressuscité à cause de notre justification » (Rom. IV, 25). Dans l'œuvre de la Rédemption, ce qui prime donc pour nous, c'est l'œuvre de Jésus-Christ, c'est Jésus-Christ, ou plus exactement, Dieu en lui.

30. La substitution du 1er jour au 7me dans la transformation du sabbat en dimanche, ne s'explique pas seulement parce que Jésus est ressuscité un premier jour hebdomadaire, mais encore par une différence profonde entre la première création et la seconde. Après la première, Dieu avait fait son œuvre, mais le but de l'humanité n'était encore aucunement réalisé, il était tout entier dans l'avenir. Dans la seconde création, le but a été atteint par Jésus ressuscité et c'est par lui seul que ses frères de l'humanité déchue peuvent aussi atteindre le but. Pour eux et à cause de Jésus, le but n'est pas seulement dans l'avenir, il est déjà dans le passé; l'œuvre de l'homme, dans un sens, est déjà consommée. Pour les disciples de Jésus, sans doute, l'événement commémoré par le dimanche n'en reste pas moins aussi un point de départ, mais c'est un point de départ qui garantit l'arrivée. De là le caractère éminemment

[1] « Si le sabbat solennisait le plus grand et le plus précieux souvenir que l'humanité pût avoir de Dieu avant l'incarnation, le dimanche solennise, avec le souvenir de la création première, celui d'une seconde création, où Dieu, ne se bornant plus à donner aux hommes la vie et les biens de la nature, choses distinctes de son être, s'est donné lui-même à eux dans la personne de son Fils. Ce souvenir n'efface pas le premier, mais l'enveloppe et l'absorbe; et, complétant l'image et l'idée de Dieu, il est naturel, il est nécessaire qu'il prenne la place de l'ancien souvenir, et que le dimanche succède au sabbat. Cette nécessité interne est la vraie loi, la vraie institution du dimanche. » Vinet, *Le sabbat juif et le dimanche chrétien*, p. 36.

joyeux qui dans les documents ecclésiastiques est assigné de très bonne heure à la solennisation du Jour du Seigneur[1].

31. Le dimanche ne se rapporte pas au seul passé; il a aussi son côté prophétique[2]. En effet par la résurrection de Christ, complétée par son ascension, le but n'a été réellement atteint que pour le Chef de l'humanité nouvelle. Pour les chrétiens, il ne l'est que virtuellement; il ne le sera réellement que lorsque Jésus reviendra pour consommer son œuvre rédemptrice. Sous ce rapport, le dimanche est une prophétie et un

[1] Voir, pour l'Epître dite de Barnabas, p. 142-147, pour Justin Martyr, p. 157.., pour Tertullien, p. 175-189. — Le double parallélisme entre la 1re et la 2e création, le sabbat et le dimanche, a été remarquablement indiqué dans une ancienne homélie, intitulée : *Sur le sabbat et la circoncision*, mais traitant aussi du dimanche et du baptême. Elle a été attribuée à Athanase, peut-être avec raison. La *Patrologie* de Migne, tout en la plaçant dans les œuvres douteuses du Père, dit à ce sujet : « Minores forte quam cætera præfert suspicionis notas, et præter styli discrepantiam, remissioris videlicet quam sit Athanasianus, vix aliud quod in ἀπορίαν conjiciat » (T. XXVIII, p. 14),— et ailleurs (p. 131) : « Et sané quamdam dignitatis speciem præfert hoc opusculum, ut si non Athanasii sit, alicujus saltem pii doctique viri opus esse putetur. Monendum denique duximus, ad Orationem quartam *Contra Arianos*, t. XXVI, p. 496, in margine codicum Basil., Gobler. et Felkman. I, hæc legi : *Τὰ περὶ σαββάτων καὶ περιτομῆς ὧδε ἐκειντο*. Quod causæ vero sit quod eo loci translatum fuerit, ne conjectare quidem licet, cum de rebus illic longé disparibus agitur. » — Quoi qu'il en soit, toutes nos thèses précédentes étaient écrites quand nous avons eu l'agréable surprise de retrouver plusieurs de leurs idées ou des idées analogues dans cette homélie, dont un passage sera cité plus loin.

[2] Voir plus haut p. 129.., 98.., 145.. Le caractère prophétique du dimanche a été, malgré certaines subtilités d'exégèse, fortement exprimé par Basile-le-grand († 379). « Erecti itidem perficimus deprecationes in unâ sabbati.., dit-il dans son *Liber de Spiritu sancto* (c. 27), non enim solum quod, veluti simul cum Christo ressuscitati, quæ sursum sunt quærere debeamus, sed quod is dies videatur aliquo modo imago venturi sæculi (*τοῦ προσδοκωμένου.. εἰκών*). Eoque cum sit principium (*ἀρχή*) dierum, non primus (*πρώτη*) a Mose, sed unus (*μιά*) appellatus est. « Facta est enim, inquit, vespera et factum est mane, dies unus » : tanquam qui sæpe recurrat. Igitur unus est idem et octavus, unum illum singularem (*τὴν μίαν ὄντως ἐκείνην*), cujus et Psalmista in quibusdam Psalmorum (Ps. 6 et 12) inscriptionibus meminit, per se significans, statum (*κατάστασιν*) videlicet hoc tempus secuturum, diem non desiturum, vesperæ

gage de cet autre *Jour du Seigneur*, qui sera celui de son glorieux retour, et qu'on peut appeler le dimanche éternel[1].

32. Le dimanche a été appelé dans l'Epitre attribuée à Barnabas et souvent ailleurs, le 8e jour; et cette désignation, d'abord étrange, s'explique d'une manière fort intéressante, si elle est associée, comme elle doit l'être, à la désignation ordinaire de 1er jour. La résurrection de Christ eut lieu un 1er jour de semaine, de la semaine telle qu'elle était constituée dès les temps les plus anciens au sein d'Israël, et cette coïncidence, certainement voulue d'en Haut, se justifie, non seulement parce que la résurrection de Christ est le commencement de la nouvelle création, mais encore parce que le 1er jour de la semaine créatrice, vraiment primitive, est celui de la lumière et que Jésus, selon une qualification venant de Lui-même et fréquente dans le Nouveau Testament, est bien, spirituellement, *la lumière du monde* (Jean VIII, 12; IX, 15; — I, 4, 5, etc.). Mais la création opérée et inaugurée par Jésus n'est pas absolument nouvelle : c'est proprement une résurrection et, dans ce sens, une suite, une continuation. Aussi le dimanche peut-il être considéré comme un jour qui suit et continue l'antique semaine, comme un 8e jour. La double désignation du dimanche comme 1er et comme 8e jour, caractérise donc le dimanche soit dans ce qu'il a de nouveau et en vue de l'avenir, soit en regard du passé.

C. *Doctrine du dimanche dans le catholicisme romain et chez les Réformateurs.*

33. La conception générale du dimanche qui vient d'être exposée, nous semble en profonde harmonie avec les données

nescium, successoris expertem, aevum illud nunquam finiendum, nec unquam senescens (Trad. de la *Patrologie* Migne). — Voir, sur l'interprétation patristique du titre commun aux Ps. 6 et 12, p. 140 et note 2.

[1] Il est digne de remarque que le dimanche n'est proprement appelé ni dans le Nouveau Testament, ni dans les documents ecclésiastiques des premiers siècles le Jour du Seigneur (*τοῦ Κυρίου*), mais le jour seigneurial ou dominical (*κυριακή*, *dominica*), tandis que l'inverse est vrai pour le Jour eschatologique du Seigneur. Voir p. 122, 124.

des premiers siècles de l'Eglise, mais elle est fort différente des idées qui prévalurent dans le catholicisme du Moyen Age et chez nos grands réformateurs.

34. Dans la doctrine catholique romaine, le dimanche apparaît principalement : 1° comme une institution essentiellement légale, non sans rapport avec le sabbat mosaïque et le sabbat pharisaïque, et de l'observation de laquelle dépend plus ou moins le salut individuel; — 2° comme une institution d'origine essentiellement ecclésiastique, rattachée sans doute au 4me Commandement, mais dans la mesure fixée par l'Eglise stipulant avec autorité ce qui, pour les chrétiens, doit demeurer obligatoire dans ce Commandement, ou être modifié, atténué, même aboli; — 3° comme une fête de même ordre que les autres fêtes ecclésiastiques et ne leur étant pas supérieure; — 4° comme détachée en quelque sorte du grand anniversaire qu'elle doit surtout commémorer, presque dépouillée de son vrai caractère, le caractère christologique.

35. Pour comprendre et apprécier équitablement l'opinion que Luther s'était formée sur le dimanche et qui a exercé beaucoup d'influence sur toute la Réformation du 16e siècle, il faut tenir compte soit de l'enseignement de l'Eglise catholique romaine, soit de la pratique qui y était plus ou moins liée. Evidemment le réformateur a réagi avec une extrême énergie, même avec violence. Cependant, si, d'une part, il a été trop loin dans la réaction, de l'autre, il n'a que trop conservé, il n'a pas assez innové ou plutôt restauré, et cela doit s'expliquer en bonne partie par une interprétation erronée de quelques versets du Nouveau Testament.

36. Pour en revenir aux quatre points signalés plus haut, d'abord, on ne saurait s'étonner que sur le premier, Luther ait surtout réagi, lui, un des grands hérauts de la justification par la foi et de la distinction profonde entre l'Ancienne et la Nouvelle Alliance. Mais, quant aux deux derniers, il n'a que trop conservé, et sur le second, il a tout à la fois trop réagi et trop conservé. Il a trop conservé en ce que pour lui l'institution demeure d'origine ecclésiastique; trop réagi, en ce qu'il se libère par trop lestement de toute obligation provenant des

anciennes alliances concernant la religieuse observation d'un jour hebdomadaire. Cet excès de réaction était d'autant plus regrettable qu'une institution purement ecclésiastique était pour Luther tout autrement moins solide et moins haute qu'elle ne l'était au point de vue catholique, l'Eglise visible étant à ce point de vue une autorité bien supérieure à ce quelle est pour les protestants. Aussi ne doit-on pas s'étonner de la désinvolture avec laquelle Luther a parlé du choix d'un jour hebdomadaire de culte et de repos.

37. En fait, il n'a pas vu dans le Nouveau Testament que le Seigneur est ressuscité un premier jour de semaine et que le même jour hebdomadaire est signalé dans Act. XX, 7 et 1 Cor. XVI, 2, comme ayant eu une importance particulière pour les premières communautés chrétiennes sorties du paganisme. Cela doit provenir de ce qu'il n'a pas toujours compris deux hébraïsmes de la langue hellénistique du Nouveau Testament : l'emploi de l'adjectif cardinal εἷς, μία, ἕν, comme adjectif ordinal, avec le sens de πρῶτος, et la double signification du mot σάββατον ou σάββατα comme sabbat et comme semaine [1].

38. Dans la doctrine de Calvin, comme dans celle de Luther, on ne peut méconnaître, soit une réaction légitime inspirée par une haute spiritualité morale et la vraie mysticité chrétienne, soit de graves lacunes et même de singulières erreurs. La première raison de la prescription du sabbat mosaïque a été, selon Calvin, non d'instituer un jour hebdomadaire de religieux repos et de commémorer la création de l'univers, mais « de figurer le repos spirituel, » ce repos consistant pour nous à « cesser nos propres œuvres, afin que le Seigneur œuvre en nous, » ou encore à « mortifier notre chair, » à « renoncer à nostre nature afin que Dieu nous gouverne par son Esprit. » Chez Calvin, comme chez Luther, le dimanche est essentiellement une institution d'origine ecclésiastique, et le lien de cette institution avec la résurrection du Seigneur est par trop insuf-

[1] Voir p. 117 et l'Appendice II, — et, pour toutes les autres thèses relatives au catholicisme du Moyen Age et au 16e siècle, ***La doctrine du dimanche au 16e siècle***, par L. T., Genève, 1891.

lisant [1]. En général, du reste, l'idée de cette résurrection n'occupe ni dans la doctrine de Calvin, ni dans celle de son siècle et dans celles du Moyen Age, la place vraiment royale qu'elle devrait y occuper et qu'elle occupait, tout au moins, dans l'enseignement apostolique, c'est-à-dire à côté de l'idée même de la mort expiatoire du Rédempteur et sur le même trône.

39. Calvin a bien compris cependant les expressions grecques employées dans les Evangiles pour désigner le jour de la résurrection du Seigneur. Mais il préférerait encore voir dans Act. XX, 7 « quelque certain jour de sabbath » plutôt que « le 1er jour de la sepmaine, » et il interprète résolument 1 Cor. XVI, 2, comme désignant le sabbat.

40. Il est regrettable que ni Luther ni Calvin n'aient été conduits à approfondir l'étude de Apoc. I, 10, car ce verset étudié en lui-même et en regard soit des Evangiles, des Actes et des Epîtres, soit des documents ecclésiastiques du 2me siècle, aurait pu devenir pour les deux réformateurs un centre lumineux éclairant tous les autres passages du Nouveau Testament qui, directement ou indirectement, se rapportent à l'institution du dimanche.

41. Au 16me siècle, Théodore de Bèze semble avoir été le premier, qui, dans sa version latine du Nouveau Testament, publiée avec des notes, en particulier en 1598, ait bien compris tous ces passages. A cet égard et pour son interprétation de Apoc. I, 10, il occupe la place la plus élevée dans l'histoire de la doctrine du dimanche au 16me siècle.

42. De Bèze doit avoir, par cela même, exercé une influence marquée dans le grand mouvement qui aux 17me et 18me siècles a ramené le protestantisme en général à une conception du dimanche, sous certains rapports, plus juste, mieux équilibrée, que celles de Luther et de Calvin, — en particulier dans l'avènement de cette remarquable institution religieuse, morale, sociale et politique, qui s'appelle le dimanche anglais et écossais ou le dimanche puritain. Elle ne provient directement ni

[1] *Catéchisme*, dans *Calvini Opera...*, vol. VI, col. 61... Cp. *Institution*, L. II ch. 8, § 29, dans *Calv. op.* III, col. 447..

de Calvin, ni de Knox [1], et son côté le plus faible, son côté judaïque, ne saurait pourtant pas être rattaché à de Bèze. Si excessive que soit cette institution, si tardive qu'ait été son éclosion dans la Grande-Bretagne même, si mêlée qu'elle ait été aux guerres civiles et à la terrible révolution de 1649, elle n'en est pas moins « entrée dans la législation politique et, ce qui plus est, dans la chair et le sang du peuple anglais et écossais » (*Gesch. des Sonnt.*, p. 51). La Confession de Westminster n'a été qu'un moment celle de la Grande-Bretagne, elle n'a plus été, depuis la restauration de la royauté, que le Symbole de l'Ecosse et des presbytériens anglais, mais son enseignement sur le dimanche n'en a pas moins subsisté dans l'Eglise anglicane et en général dans toutes les Eglises protestantes de race anglo-saxonne. La race la plus ardente pour le travail industriel et commercial est aussi celle où le repos dominical est le plus strict. En 1889, Harrison, président des Etats-Unis, était acclamé président d'honneur par le *Congrès du repos hebdomadaire*, qui se tenait à Paris pendant l'Exposition, et Gladstone écrivait à ce même Congrès les lignes suivantes : « Il est pour moi incontestable que l'observation du repos du dimanche a des racines profondes aussi bien dans les convictions que dans les habitudes de l'immense majorité de mes compatriotes. S'il apparaît à beaucoup d'entre eux comme une nécessité de la vie spirituelle et chrétienne, d'autres, en non moins grand nombre, le défendent avec une égale énergie, comme une nécessité sociale. La classe ouvrière en est extrêmement jalouse et s'oppose, non seulement à son abolition avouée, mais à tout ce qui pourrait contribuer indirectement à ce résultat. Personnellement, je me suis toujours efforcé, autant que les circonstances me l'ont permis, d'user pour mon compte de ce privilège. Et maintenant, parvenu près du terme d'une laborieuse carrière politique de près de 57 années, j'attribue en très grande partie à cette cause la prolongation de ma vie et la

[1] Voir Cox, *Literat. of the Sabbath quest.*, I, p. 127, 466-468, — et l'art. 14 de la 1re *Confession écossaise*, de 1560 (Schaff, *Creeds of Christendom*, III, p. 454).

conservation des facultés que je puis conserver encore. En ce qui concerne les masses, la question est encore bien plus importante, c'est la question populaire par excellence » (*Bulletin dominical*, février et avril 1890). — A côté des déplorables scandales que le monde politique et social a eu récemment à enregistrer, on est heureux de constater que, malgré une violente opposition, le congrès des États-Unis s'est senti si bien soutenu par la meilleure partie de l'opinion publique qu'à une très forte majorité, il a décidé que l'Exposition de Chicago serait complètement fermée chaque dimanche. A ce sujet, les Américains ont dit souvent avec autant d'esprit que de raison : « Notre Exposition serait incomplète si l'un des principaux éléments de notre prospérité nationale, le Dimanche américain, n'y était pas exposé » (*Bulletin domin.*, novembre 1892). Puisse la décision être fermement maintenue, malgré toutes les oppositions, et un grand exemple aura été donné au monde !

D. *La doctrine du dimanche et la Dogmatique.*

43. La question du dimanche, telle qu'elle nous paraît devoir être comprise, n'a pas seulement sa place dans la Théologie pratique et dans la Morale chrétienne [1], ou étude de ce que le chrétien doit faire ; elle doit l'avoir aussi, et d'abord, dans la Dogmatique, ou étude de ce que le chrétien doit croire.

44. Sa véritable place en Dogmatique est dans l'Ecclésiologie, et non dans l'explication du Décalogue et de la Loi, comme c'est le cas, par exemple, pour l'*Institution* de Calvin, l'*Elenchus* de Fr. Turretini, et la *Théologie chrétienne* de Bénéd. Pictet [2].

45. L'institution du dimanche est moins un commandement,

[1] « Observance cérémonielle au premier regard, dit Vinet (*Le sabbat juif et le dim. chrét.*, p. 42), il a surgi, il s'est conclu, pour ainsi dire, des faits fondamentaux du christianisme, avec toute la spontanéité d'une obligation morale; son origine semble le rattacher à la morale. » — Dorner, *Denkschrift des evangel. Oberkirchenraths betreffend die Sonntagsfrage*, Berlin, 1877, p. 7.

[2] Liv. II, traitant « de la cognoissance de Dieu, en tant qu'il s'est montré Rédempteur en J.-C. : laquelle a esté cognue premiérement des pères sous la loy, et depuis nous a esté manifestée en l'Evangile. » Ch. 8:

une loi, qu'un *moyen de grâce* confié surtout à l'Eglise, de même que la prédication sous toutes ses formes, et les deux sacrements. En effet : 1° elle est de fondation divine; 2° l'Eglise doit veiller et travailler à son observation ; 3° elle peut ainsi contribuer efficacement à l'édification des âmes et à l'avancement du règne de Dieu [1].

46. Le dimanche est indirectement de la plus grande importance pratique, comme facilitant à un haut degré la prédication, la vie ecclésiastique et le recueillement individuel. Au point de vue direct, il proclame, déjà même par le repos et le silence qui accompagnent sa célébration, les deux grandes vérités de la création de l'univers et de la résurrection du Rédempteur. A cet égard, il n'est pas sans analogie avec les œuvres de la création, qui toutes proclament par leur existence même, souvent silencieusement et chacune à sa manière, la gloire de l'Eternel (Ps. VIII, 10, XIX, 1-5, Rom. I, 10).

47. Comme nous l'avons dit précédemment [1], Nitzsch, dans son *System der christlichen Lehre*, s'occupe successivement de la véritable Eglise, de la prédication, des sacrements, de la prière de l'Eglise et du Jour du Seigneur, de la discipline ecclésiastique. D'après Oschwald, l'Eglise d'Ecosse désigne sous le titre d'institutions de Christ (*ordinances*) les sacrements, le Jour du Seigneur et le culte divin. Dans la Confession baptiste adoptée à New-Hampshire en 1833, l'art. XIII parle de l'Eglise ; l'art. XIV, du baptême et de la Cène; l'art. XV, du « sabbat chrétien. » — Récemment les Eglises congrégationnalistes du Japon se sont fait elles-mêmes une courte confession répondant exactement à leurs besoins, et son 5me et dernier article est ainsi conçu : « Nous croyons à la sainte Eglise, au baptême d'eau, à la sainte Cène, au saint Jour du Seigneur, à la vie éternelle... [2]. »

« L'exposition de la Loy morale. » — *Locus* XI : *De lege Dei*. Entre le § *De libero arbitrio*, et celui : *De fœdere gratiæ et duplici ejus œconomiâ in Vetere et Novo Testamento*. — Livre XII : De la sanctification. Après la justification, et avant : La glorification. Ch. 10 : Du 4e commandement.

[1] Voir vol. I, p. 1...

[2] *Semaine religieuse*, Supplément, 20 août 1892.

48. Nous avons constaté [1] que l'ordre dans lequel la Didachè et postérieurement, avec la plus grande netteté, Justin Martyr traitent successivement du baptême, de la Cène et du dimanche, d'un côté, fait ressortir l'importance attachée dans le second siècle à ce jour, ainsi rapproché des deux sacrements ; de l'autre, prouve qu'à cette époque on avait déjà quelque sentiment de l'union intime de ces trois institutions du Seigneur, comme *moyens de grâce* confiés à l'Eglise.

49. En fait, le Seigneur a fondé trois institutions spéciales pour nous rappeler d'une manière symbolique, sacramentelle, pas seulement verbale, les grandes vérités proprement chrétiennes. Le baptême nous rappelle la transformation complète qui doit s'opérer spirituellement en nous par le moyen de notre union personnelle et vivante avec Christ mort et ressuscité pour nous (Rom. VI, 3-11) ; — la Cène, la mort du Seigneur et ce qu'elle doit devenir pour nous : une nourriture en vie éternelle ; — le dimanche, la résurrection du Seigneur, gage de notre propre résurrection corporelle dans notre communion avec Lui.

50. Le dimanche a tout au moins quelque chose de sacramentel, ainsi que s'exprime Oehler en parlant du sabbat [2]. Cette qualification peut être appuyée sur Ex. XXXI, 13, 16, 17, Ez. XX, 20, où le sabbat est appelé un signe que l'Eternel est le Dieu d'Israël, une Alliance perpétuelle, un signe qui devra durer à perpétuité, par là même, un signe de cette Alliance. La circoncision était semblablement appelée un signe de l'alliance

[1] Voir p. 155...

[2] *Real-Encykl.*[1] XIII, p. 199 : « Le sabbat.. est une institution divine, il est de plus un divin *don de grâce* sanctifiant le peuple (Ezéch. 20 : 12) ; le sabbat est ainsi, si l'on veut s'exprimer ainsi, quelque chose de sacramentel. » — Ewald dit pareillement (*Altert.*[3], p. 137) : Darum hat der Sabbath doch zugleich etwas äusseres und sichtbares ; und er kann so als ein Zeichen, aber zugleich als ein Heiligthum (*sacramentum*) Jahwehs gelten, was alle die Glieder seiner Gemeinde zugleich halten müssen. — La Bible de Des Marets met en note à propos de Héb. 4 : 9 : « De ce repos spirituel et éternel, le sabbat était le signe et le sacrement, comme il est ici marqué. » — Voir plus haut, p. 38, des paroles analogues de Dillmann à propos de Ex. 31 : 13, 16, 17, où il dit du sabbat qu'il était le plus spirituel de tous les symboles de la religion mosaïque et plus qu'un symbole.

entre l'Eternel et les Abrahamides (Gen. XVII, 11); les pains sans levain de la fête de Pâques, un signe et un mémorial de ce que l'Eternel avait fait en Egypte pour Israël (Ex. XIII, 8, 9).

51. Comme le baptême et la Cène, le dimanche, en tant que jour de saint repos, comprend un signe extérieur et une chose signifiée. Le signe est ce saint repos avec toute l'activité chrétienne intérieure et extérieure qu'il comporte, car elle aussi doit en être comme imprégnée.

52. Le signe dans le dimanche n'est pas sans doute aussi simple, concret, objectif, ni aussi directement prescrit par le Seigneur, que l'eau du baptême ou le pain et le vin de la Cène, et c'est pourquoi nous n'avons pas dit que le dimanche fût un sacrement, mais seulement qu'il avait quelque chose de sacramentel. Si toutefois on arrivait à le considérer comme un sacrement, ce serait le plus spirituel des trois.

53. En fait, ce fut principalement au jour du dimanche que d'assez bonne heure la Cène fut célébrée dans toutes les communautés[1]; et, au milieu du 4me siècle, cette union de la Cène et du dimanche était si intime qu'un pieux évêque regardait le dimanche comme un double mémorial, rappelant la mort et la résurrection du Seigneur[2].

54. Un rapprochement du même genre entre le dimanche et le baptême, est fait avec finesse et profondeur, mais non sans obscurité, ni subtilité, dans l'Homélie dont nous avons parlé p. 207 note 1 et qui est attribuée à tort ou à raison à Athanase. L'auteur y dit en particulier (§ 5) : « Abraham ayant cru, reçut la circoncision comme signe de la régénération par le moyen du baptême. Aussi, la chose signifiée étant venue, le signe a cessé. La circoncision était le signe, et le baptême de la régénération, la chose signifiée. Tout le vieil homme étant dépouillé, le signe partiel devenait superflu. Et de même que le dimanche est le commencement de la création (en rappelant le

[1] Voir plus haut p. 134, pour la lettre de Pline; p. 150, pour la Didachè; p. 156, pour Justin Martyr, et en général, Rheinwald, *Kirchl. Archäologie*, p. 332, 344.

[2] Voir *Appendice IV.*

1er jour génésiaque) et que le sabbat la fait cesser (παύει), le dimanche, ayant régénéré l'homme (ἀναγεννήσασα; bien entendu, en tant que représentant la résurrection de Christ), a fait aussi cesser (ἔπαυσε) la circoncision. Les deux s'accomplissant le 8me jour (κατώρθωται), soit le commencement de la résurrection, soit la régénération de l'homme. Aussi le 8me jour a-t-il aboli le sabbat (ἔλυσε), et non le sabbat, le 8me jour. En effet, puisque l'homme était circoncis même au jour du sabbat, la circoncision n'était pas annulée par le sabbat. Car le 8me jour étant le commencement de la 2me création, a fait cesser la 1re [1]. » — Il est regrettable que l'auteur ne distingue pas expressément entre le dimanche, comme signe, et la résurrection de Christ, comme chose signifiée, et de même, entre le baptême et la régénération. Mais il indique bien le rapport intime qui relie, d'une part, la circoncision et le sabbat, appartenant tous deux à l'ancienne création, et, de l'autre, le baptême et le dimanche, qui caractérisent la nouvelle.

55. Il vaut la peine de constater que Calvin, lui aussi, considérait le sabbat mosaïque comme un sacrement de l'Ancienne Alliance, car il l'appelle *mysterium* et *sacrement* [2]. Si, par contre, il déniait positivement au dimanche tout caractère mystérieux et sacramentel [3], cela s'explique, dès qu'il comprenait le dimanche comme une simple institution de police ecclésias-

[1] *Οὐκ ἤργει. Cessabat.* D'autres lisent ἤρκει ou κατέπαυσε ou κατέπαυσεν. Cp. Jean 7 : 22, 23. — *Ἀρχὴ οὖσα τῆς ἀνακτίσεως, κατέπαυσε τὴν πρώτην.*

[2] *Calv. opera*, t. XXVI, 5e sermon sur Deutér. 5 (juin 1555, col. 306. — T. III, *Institut.*, col. 449.

[3] T. III. *Institut.*, col. 450 : « car nous ne l'observons point (le dimanche) d'une religion estroite, comme d'une cérémonie en laquelle nous pensions estre comprins un *mystère spirituel* : mais nous en usons comme d'un remède nécessaire pour garder bon ordre en l'Eglise. » — Col. 452 : « Ainsi seront renversez les mensonges des faux docteurs qui ont abreuvé au temps passé le povre populaire d'opinions judaïques, ne discernans entre le dimanche et le sabbat, autrement, sinon que le 7e jour estoit abrogué qu'on gardoit pour lors, mais qu'il en fallait neantmoins garder un. Or cela n'est autre chose à dire qu'avoir changé le jour en despit des Juifs, et neantmoins demeurer en la superstition que S. Paul condamne : c'est d'*avoir quelque signification secrète, ainsi qu'elle estoit sous le vieil Testament.* »

tique[1] et sans aucun rapport intime avec la résurrection du Seigneur. Il serait peut-être arrivé à une autre conclusion, s'il avait déjà mieux compris la signification du sabbat mosaïque, en le rapportant non pas seulement à ce qu'il appelait le Repos spirituel, mais avant tout à la création de l'univers. N'y a-t-il pas en effet un parallèle des plus saisissants et des plus grandioses entre le sabbat mosaïque, comme rappelant cette création, et le dimanche comme mémorial de la résurrection du Rédempteur, cette véritable aurore, tout au moins, de la création nouvelle et spirituelle ?

56. Ewald considère le sabbat mosaïque comme étant non seulement un signe, mais le signe, le signe par excellence de l'Alliance mosaïque[2]. Mais elle comptait encore d'autres signes spéciaux, et l'institution de la Pâque, y compris la fête des Azymes, devait même constituer pour les Israélites, un signe plus caractéristique que le sabbat. — Nous dirions plutôt que le sabbat primitif était le signe, ou le sacrement, paradisiaque et que le sabbat mosaïque était un des trois signes de l'Alliance mosaïque, la circoncision elle-même remontant jusqu'à Abraham. Le sabbat mosaïque ne correspond-il pas à notre dimanche, comme la circoncision et l'agneau pascal, à nos sacrements du baptême et de la Cène ?

57. Le baptême doit n'être célébré qu'une fois dans la vie du chrétien, la sainte Cène est faite pour être répétée : « Toutes les fois que vous mangerez de ce pain, » dit saint Paul (1 Cor. XI, 26). Mais cette répétition n'a rien de fixé, elle n'est dogmatiquement soumise à aucune règle objective. Le diman-

[1] Outre la note précédente, voir l'avant-dernière demande de la section du *Catéchisme* de Calvin, relative au 4e Commandement : « Qu'est-ce donc qui nous reste de ce commandement ? *Rép.* : Que nous observions l'ordre constitué en l'Eglise (*Ne sancta instituta, quæ ad spiritualem ecclesiae politiam faciunt, negligamus*), pour ouyr la Parolle du Seigneur, communiquer aux prières publiques et aux sacrements. Et que nous ne contrevenions pas à la police spirituelle qui est entre les fidèles » (*praesertim vero ne sacros conventus ad audiendum Dei sermonem, ad mysteria celebranda, ad solennes preces, sicuti erunt ordinati, frequentemus*). *Calv. opera*, t. VI, col. 65.

[2] Voir plus haut p. 39.

che, par contre, revient régulièrement toutes les semaines et au début de chacune d'elles. Sous ce rapport, il est appelé plus souvent que la Cène et surtout que le baptême, à exercer sa bienfaisante influence dans la vie du chrétien, de la famille et de l'Eglise.

§ 4. — Considérations plus générales.

58. Les études que nous avons poursuivies pour le présent travail, nous ont toujours plus convaincu de quatre grandes vérités plus ou moins générales, dont deux concernent les saintes Ecritures, et les deux autres, l'essence même de la foi chrétienne.

A. L'enseignement de Gen. I, 1 à II, 3, repose sur une tradition très antique et profondément vraie, comme le confirme la comparaison de cet enseignement avec l'ensemble des traditions païennes.

B. Il ne faut pas étudier d'une manière trop étroite, trop exclusive, le Nouveau Testament, sans tenir compte, en particulier, des données fournies par les temps immédiatement postérieurs aux apôtres. Elles peuvent, en effet, éclairer, préciser et confirmer l'enseignement qu'ils ont été chargés de transmettre à tous les siècles.

C. Quand on se représente ce qu'était le sabbat pour un pieux Israélite, il faut reconnaître que quand Jésus disait : « Le Fils de l'homme est maître même du sabbat, » son langage ne pouvait être celui d'un simple homme, fût-il un nouveau Moïse, fût-il un homme parfait, mais seulement celui du Fils unique de Dieu, de la Parole faite chair. Et cette puissance que s'attribuait ainsi Jésus, il l'a réalisée par son Esprit. il a changé le sabbat, il en a fait le dimanche, et, si répandu qu'ait jamais pu être le sabbat dans l'ancien monde, le dimanche l'est maintenant dans des proportions tout autrement grandioses. Il y a là une éclatante manifestation de la divinité du Seigneur.

D. La transformation du sabbat en dimanche s'est faite incontestablement au nom de la résurrection du Seigneur, elle a commencé dès les temps apostoliques et elle s'est rapidement

répandue dans toute l'Eglise chrétienne, si l'on en excepte quelques sectes judaïsantes, dont plusieurs, du reste, célébraient à la fois le dimanche et le sabbat. Ce rapide et vaste développement du dimanche dans l'Eglise des deux premiers siècles atteste hautement sa foi vivante et profonde en la réalité de la résurrection du Seigneur et indirectement cette réalité même. Aujourd'hui, comme autrefois, chaque dimanche doit proclamer par lui-même pour les chrétiens du monde entier que Christ est bien ressuscité et que cette résurrection, mille fois bénie, est en même temps le rocher de la foi chrétienne de tous les temps et une splendide pierre d'attente pour l'accomplissement final du Royaume de Dieu.

APPENDICES

APPENDICE I

Rayonnement de la loi sabbatique dans la législation mosaïque[1].

Le sujet pourrait beaucoup s'étendre, embrasser tout ce qui dans cette législation tient à la signification religieuse du septénaire, par exemple, les 7 branches et les 7 lampes du chandelier d'or dans le Lieu saint, ou les diverses mentions du nombre 7 dans les prescriptions rituelles sur les sacrifices[2]. Mais nous nous bornerons au rayonnement que la loi sabbatique a directement exercé sur l'ensemble des fêtes ou, plus exactement, des époques solennelles fixées par la Loi. Ewald, dans ses *Alterth. des V. Israël* (p. 143, 441-502), l'a fait ressortir avec autant de force que d'originalité, et, pour l'essentiel, Oehler, Dillmann et Riehm sont d'accord avec lui [3].

A. — LA FÊTE DES SEMAINES.

Outre le sabbat hebdomadaire, il y avait d'abord celui des semaines ; mais il n'avait lieu qu'une fois par an, à Pentecôte, c'est-à-dire à la fête du 50e jour, 7 semaines après Pâque[4]. La Pentecôte est appelée Ex. XXIII, 16 « la fête de la moisson, des prémices de ton travail, » Ex. XXIV, 22 « la *fête des semaines*, des prémices de la moisson du froment, » Nomb. XXVIII, 26 « le jour des prémices, où vous présenterez à l'Eternel une offrande nouvelle, votre fête des semaines, » et Deut. XVI, 10, 16 simplement « la *fête des semaines* » (חַג שָׁבֻעוֹת).

[1] Voir p. 43, note.

[2] Ex. 25 : 31-40; 37 : 23; Nomb. 8 : 1. — Lév. 4 : 6; 23 : 18; Nomb. 28 : 11, 19, 27; 29 : 2, 8, 13, 36.

[3] *Real-Encykl.* [1] IV, p. 384. — *Ex. Lev.*, p. 216, 580.., 584. — *Handw.*, p. 433.

[4] *Ἡ Πεντηκοστή*, sous-entendu *ἡμέρα*, de *πεντηκοστός*, cinquantième. *Tobie* 2 : 1 : « la fête de la Pentecôte, qui est la solennité sainte des 7 semaines ; » *2 Macch.* 12 : 32 : « cette fête appelée la Pentecôte. » Act. 2 : 1; 20 : 16; 1 Cor. 16 : 18.

Les 7 semaines se comptaient, d'après Lév. XXIII, 15, à partir du lendemain du 1er jour des Azymes, ou de leur 2e jour, du 16 Nisan. (Voir plus haut, p. 100, note 1.)

Tandis qu'au 2e jour des Azymes, le sacrificateur présentait, en l'agitant de côté et d'autre, devant l'Eternel, la gerbe des prémices de la moisson, à la Pentecôte, chaque père de famille devait apporter deux pains de froment, pour qu'ils fussent également agités de côté et d'autre, comme prémices offertes à l'Eternel (Lév. XXIII, 9-11).

Sans entrer dans plus de détails sur les rites de la Pentecôte, ajoutons seulement qu'elle ne durait qu'un jour et n'en était pas moins une des 3 grandes fêtes annuelles où tous les Israélites devaient se présenter devant l'Eternel. Il est déjà question de ces 3 fêtes dans le Livre de l'alliance (Ex. XXIII, 14, 15). Elles étaient désignées chacune par le mot spécial de חַג, non seulement dans ces versets, mais aussi dans Ex. XXXIV, 18, 22-24 ; Deut. XVI, 16. On les appelle parfois les *fêtes de pèlerinage* ou les *pèlerinages*, désignation peut-être déjà impliquée dans le nom qu'elles portaient en commun[1].

Par le temps qui court, les lignes suivantes de Riehm (*Handw.*, p. 433) seront les bienvenues : « 1 Rois IX, 25 prouve que ces 3 grandes fêtes nationales étaient bien pratiquées au temps de Salomon. Mais il semble qu'alors la population de la province n'avait coutume de se rendre à Jérusalem que pour la fête des Tabernacles (1 Rois XII, 27, 32 ; comp. VIII, 2, 65). A une époque plus ancienne, on voit déjà Elkana ne venir à Silo qu'une fois l'an (1 Sam. I, 3, 21). Mais, depuis le schisme, d'après les anciens prophètes, on célébrait toujours, soit aux sanctuaires de Dan et de Béthel, soit au temple de Jérusalem, plus qu'une grande fête nationale avec pèlerinage. Ces prophètes, en effet, mentionnent maintes fois les fêtes annuelles à côté des sabbats et des néoménies (Osée IX, 15 ; Amos V, 21 ; VIII, 5, 10 ; Es. I, 14 ; XXXIII, 20). Es. XXIX, 1 présuppose un cycle de fêtes. En outre, il est fait allusion, non seulement aux processions qui allaient à Jérusalem au son des flûtes (Es. XXX, 29 ; comp. Ps. XLII, 5), mais encore à certaines coutumes pratiquées à la fête de Pâque (Es. XXX, 29) ou à celle des Tabernacles (Osée II, 10 ; comp. Ps. LXXXI, 4 ; CXVIII, 27). Depuis que dans le royaume de Juda la célébration de la Pâque eut été, elle aussi, transportée à Jérusalem, comme le réclamait la législation postérieure[2] et, selon

[1] *Festwallfahrten.* — Munk, *Palest.*, p. 186.

[2] *Jüngere.* Allusion probable à Deut. 26 : 5, 6, 15.

la pratique générale, depuis Josias (ce qui explique 2 Rois XXIII, 32), les pèlerinages durent être aussi nombreux pour la première fête annuelle que pour celle des Tabernacles. C'est celui de la Pentecôte qui avant l'exil paraîtrait avoir été le moins fréquenté. »[1]

B. — LE SABBAT DES MOIS.

Bien que ce sabbat n'ait pas un nom propre, il n'en existait pas moins comme solennisation du septième mois, l'année religieuse commençant avec celui de la sortie d'Egypte (Ex. XII, 2), appelé en conséquence le *premier mois* et aussi le mois d'Abib ou des épis, depuis l'exil, le mois du Nisan[2]. Il renfermait, en effet, une solennisation très exceptionnelle du premier jour : la septième néoménie, puis le Jour des expiations et la fête des Tabernacles.

Toutes les néoménies avaient des sacrifices spéciaux (Nomb. XXVIII, 1-15), et leurs holocaustes devaient être, comme ceux des jours de fête, accompagnés du son de la trompette d'argent (Nomb. X, 10), mais ils étaient doublés pour la septième (Nomb. XXIX, 1-6), de même que ceux du sabbat comparativement aux jours ouvriers. De plus, cette néoménie était un jour de repos (Nomb. XXIX, 1), à la vérité, dans un sens moins strict que les sabbats et le Jour des expiations, mais assez cependant pour mériter le mot de *sabbathon*. C'était, en outre, un jour de *sainte convocation*[3], et il est aussi qualifié de *Jour de retentissement*[4], d'où le nom, qui lui est quelquefois

[1] Un peu, comme de notre temps, la communion de Pentecôte est moins fréquentée que celles de Pâque et de Noël.

[2] Ex. 12 : 18 ; 40 : 2, 17 ; Lév. 23 : 5 ; Nomb. 9 : 1 ; 28 : 16 ; 33 : 3. — Ex. 13 : 4 ; 23 : 15 ; 34 : 18 ; Deut. 16 : 1. — Néh. 2 : 1 ; Est. 3 : 7.

[3] Lév. 23 : 24. Voir plus haut p. 34... — Nomb. 29 : 1 ; Lév. 23 : 24. Voir p. 41..

[4] Nomb. 29 : 1. יוֹם תְּרוּעָה. Version de Lausanne : ce sera pour vous un jour (où les trompettes sonneront) à son éclatant. Segond : le jour sera publié parmi vous au son des trompettes. — Voir aussi Lév. 23 : 24, que Segond traduit : Le 7e mois, le 1er jour du mois, vous aurez un jour de repos, publié au son des trompettes, et Lausanne : ... il y aura pour vous un repos, une commémoration (publiée) à son éclatant. Il y a זִכְרוֹן תְּרוּעָה, *Erinnerung durch Lärmblasen*, dit Dillmann. Selon lui, comme il n'y a pas ici לְהַגִּיד יְהוָה, il ne faut pas comprendre ce זִכָּרוֹן, comme plusieurs interprètes s'appuyant sur Nomb. 10 : 9.., Ex 28 : 12, 29, etc., en ce sens que par le תְּרוּעָה le peuple se rappelait au souvenir de Jéhovah, afin de s'assurer de sa grâce. Le תְּרוּעָה doit ici simplement annoncer au peuple le commencement du saint mois de fête.

donné, de *Jour des trompettes*. Il y avait là autre chose encore que le bruit des trompettes d'argent qui accompagnait les holocaustes de ce jour. Selon Dillmann (*Ex. Lev.*, p. 592), ce retentissement devait être celui du *schophar* ou cor.

Si des trois plus grandes solennités de l'année israélite, la Pâque est la plus grande par ses souvenirs historiques et la proclamation de la miséricorde de Dieu pour son peuple, le Jour des expiations l'emporte sur les deux autres comme proclamation de la sainteté divine et du péché de l'homme, la fête des Tabernacles, par les sacrifices réclamés et comme joyeuse fête d'action de grâces en retour des incessantes bontés de l'Eternel. Or, tandis que la Pâque était célébrée dans le premier mois de l'année religieuse, le Jour des expiations et la fête des Tabernacles étaient réunis dans le septième qui commençait si solennellement. Le Jour des expiations avait lieu le 10, au même quantième où dans le premier mois l'agneau pascal devait être mis à part, et la fête des Tabernacles, du 15 au 21 ou plus exactement, au 22.

Le Jour des expiations était le jour le plus solennel de l'année, aussi a-t-il été désigné par les Juifs postérieurs comme le Grand jour, même le Jour, c'est-à-dire le jour supérieur à tous les autres [1]. C'était le jour, où pour chaque année il était fait expiation des péchés de tout Israël, en particulier de son sacerdoce, et où le Tabernacle dans ses diverses parties était lui-même purifié de toutes les souillures provenues de ces péchés. Alors seulement, le grand-prêtre, revêtu de vêtements tout spéciaux (Lév. XVI, 24, 32), entrait dans le Lieu très saint et portait le sang des victimes jusque sur le Propitiatoire. Il devait y avoir 7 aspersions de sang soit sur le bord du Propitiatoire et devant lui, soit dans le Lieu saint, soit sur les cornes de l'Autel des holocaustes (Lév. XVI, 14-19). Quoi de plus significatif surtout que les aspersions du sang expiatoire sur ce que Luther appelle le Trône de grâce (*Gnadenstuhl*), au-dessus des deux tables de pierre qui résumaient la loi de Dieu ! Le Jour des expiations était ainsi celui où culminaient les trois grandes institutions du sacrifice, du sacerdoce, du Sanctuaire, et où se concentrait tout le système des fêtes annuelles [2]. Le peuple entier devait prendre part à la so-

[1] יוֹמָא רַבָּה. La courte désignation est le titre du traité du Talmud relatif à cette solennité. Voir Bähr, *Symbol. des mos. Cultus* [1], II, p. 672; Delitzsch, *Handw.*, p. 1711.

[2] Cette idée a été très bien développée par Bähr à la fin de ses deux volumes sur le culte mosaïque. Il termine en disant qu'enlever le Jour

lennité, d'abord en observant le repos le plus strict et, de plus, en s'assemblant religieusement autour du Sanctuaire et en jeûnant. C'était même le seul jeûne prescrit par la Loi [1].

Cette austère solennité avait une importance spéciale en regard de la fête des Tabernacles, qui la suivait de près : pour pouvoir joyeusement rendre grâces au sujet des récoltes, il fallait d'abord que le peuple eût reçu l'assurance de son pardon. L'importance du Jour grandissait encore quand arrivait tous les cinquante ans le Jubilé. La venue de cette année de grâce, de restauration et d'affranchissement était proclamée par les *sons éclatants de la trompette et dans tout le pays* (Lév. XXV, 9). On admet généralement que le Jubilé, de même que l'Année sabbatique, commençait à cette époque, en automne et non au printemps, malgré la fixation du début de l'année religieuse d'après Ex. XII, 2 [2].

L'école hypercritique a voulu rattacher aussi l'origine du Jour des expiations à la période de l'exil; et, en fait, on ne trouve guère dans nos saints Livres de traces directes et incontestées de la célébration de cette solennité. Mais comment s'étonner que, réclamant à un si haut degré le sentiment du péché national, elle n'ait été surtout célébrée que lorsque les plus graves catastrophes avaient enfin développé ce sentiment chez les Israélites [3] ?

Si le Jour des expiations a été appelé par les rabbins le Jour, ils ont appelé la fête des Tabernacles la Fête, la fête par excellence.

des expiations à ce culte serait lui enlever le cœur. Voir aussi Ewald, *Alterth.* p. 477, Auberlen, *Jahrb. f. deut. Theol.* 1858, p. 813. Plus récemment, Delitzsch (*Handw.*, p. 1710) et Dillmann (*Ex. Lev.*, p. 523) ont fait ressortir que ce Jour, dont il est parlé spécialement Lév. 16, est présupposé par Lév. 23 : 26 ; 26 : 9; Nomb. 29 : 7 ; 18 : 7 ; Ex. 30 : 10. Delitzsch ajoute qu'il l'est aussi par le nom même si caractéristique de *Propitiatoire* donné au couvercle d'or massif de l'Arche de l'Alliance.

[1] Lév. 16 : 29 ; 23 : 27-32 ; Nomb. 29 : 7. Voir Dillmann, *Ex. Lev.*, p. 532.

[2] Ewald, *Alterth.*, p. 495.; Riehm, *Handw.*, p. 657 ; Munk, *Palest.*, p. 185.

[3] Voir Delitzsch, *Handw.*, p. 1711, et surtout Dillmann, *Ex. Lev.*, p. 524 : « Il est vrai en général, dit-il, qu'un sentiment prononcé du péché dans le peuple d'Israël a été le fruit de son histoire postérieure; et c'est une raison qui explique pourquoi la fête n'est arrivée que tard à se réaliser pleinement et à acquérir toujours plus d'importance. Mais la loi de Lév. 16 n'est pas provenue de ce sentiment, elle ne le présuppose pas. Elle a précisément pour but de le développer. Elle est sortie de l'idéal de sainteté, qui a été jeté par Moïse dans le peuple, et qui pénètre aussi toutes les autres lois. »

Riehm et Dillmann pensent même qu'elle a été ainsi désignée déjà dans nos saints Livres[1]. En tous cas elle était très supérieure aux autres à un double point de vue : à cause de la joie qui y était réellement commandée et à laquelle était naturellement porté un peuple d'agriculteurs après toutes les récoltes de l'année, et à cause du nombre tout exceptionnel des sacrifices prescrits. Il est dit Lév. XXIII, 40 : « Vous vous réjouirez devant l'Eternel, votre Dieu, pendant 7 jours, » et même Deut. XVI, 14 : « Tu te réjouiras à cette fête, toi, ton fils et ta fille, ton serviteur et ta servante, et le lévite, l'étranger, l'orphelin et la veuve, qui seront dans tes portes. 15) Tu célébreras la fête pendant 7 jours en l'honneur de l'Eternel, dans le lieu que choisira l'Eternel ; car l'Eternel te bénira dans toutes tes récoltes et dans tout le travail de tes mains, et tu te livreras entièrement à la joie. » Dans le Lévitique, cette exhortation à la joie est étroitement rattachée aux tentes ou cabanes de feuillage, où devaient habiter les Israélites, en souvenir du séjour au désert (v. 40-43). — Quant aux sacrifices, on n'offrait alors chaque jour, comme dans toutes les autres fêtes, qu'un bouc comme victime expiatoire, mais les holocaustes étaient doublés ou quintuplés. Tandis qu'à chacun des jours de la Pâque, comme à Pentecôte, on offrait 1 bélier et 7 agneaux, on devait immoler, chaque jour de la fête des Tabernacles, 2 béliers et 14 agneaux. Mais surtout, tandis que le nombre des taureaux offerts dans les 7 jours des Azymes était de 14, il devait être de 70 pendant la fête des Tabernacles, et cela dans l'ordre suivant : premier jour, 13 ; second jour, 12, et ainsi de suite jusqu'au septième jour, où le nombre des taureaux sacrifiés était de 7 (Nomb. XXVIII, 29). Le septénaire marquait donc de son sceau, dans la fête des Tabernacles, soit la série des jours de fête, soit les agneaux offerts chaque jour (14), soit les taureaux immolés le septième jour (7), soit ceux qui l'étaient dans les 7 jours ($70 = 7 \times 10$[2]).

[1] חַג. Le mot חַג ne s'applique du reste qu'aux trois grandes fêtes à pèlerinage. — *Handw.*, p. 893. *Ex. Lev.*, p. 582 ; *Num. Jos.*, p. 184. — « La fête des Tabernacles, dit Œhler (*Real-Encykl.*[1] VIII, p. 217), est appelée une fois (Lév. 23 : 39, 41) simplement une *Fête de l'Eternel*, une fois (2 Chron. 7 : 8, 9), seulement *la Fête*, et dans les deux cas, il y est joint une détermination de temps, de telle sorte qu'on ne peut pas voir déjà ici la désignation de la fête des Tabernacles comme la fête par excellence. »

[2] 10 est, comme 7, un des nombres dont le caractère symbolique est le plus en évidence dans la Bible. On le considère généralement comme le

« Tous les 7 ans, est-il dit Deut. XXXI, 10, à l'époque de l'*année du relâche* (c'est-à-dire de l'Année sabbatique), à la fête des Tabernacles, 11) quand tout Israël viendra se prosterner devant l'Eternel... dans le lieu qu'il choisira, tu liras cette loi devant tout Israël.... 12) Tu rassembleras le peuple, les hommes, les femmes, les enfants et l'étranger qui sera dans tes portes, afin qu'ils entendent et apprennent à craindre l'Eternel,... à observer et à mettre en pratique toutes les paroles de cette loi.... » Il s'agit ici de la Loi dont il est dit dans le même chapitre (v. 9, 24-26), que Moïse l'écrivit et la remit aux lévites, pour être placée à *côté de l'Arche de l'Alliance* et comme *témoin* contre Israël, c'est-à-dire Deut. V-XXVIII [1].

Dans un sens, la fête des Tabernacles ne comprenait que 7 jours, mais, dans un autre plus large, elle en comprenait 8 ; car après les 7 jours de fête, il y en avait un huitième, distinct des autres, bien que s'y rattachant. En ce jour, les sacrifices prescrits, bien moins nombreux que ceux des jours précédents, même moindres que ceux de Pâque et de Pentecôte, se composaient seulement, de même que ceux de la septième néoménie et outre le bouc expiatoire, d'un jeune taureau, d'un bélier et de 7 agneaux. Toutefois ce jour était, comme le premier de la fête des Tabernacles, un jour de repos, bien que non strict, et de *sainte convocation* [2].

chiffre de l'accomplissement, de la perfection, ainsi Bähr, Kurtz, Leyrer, Oehler. C'est le chiffre de la grande charte de l'Ancienne Alliance, celui du Jour des expiations, et il domine au plus haut degré dans les mesures du Tabernacle, surtout du Lieu très saint. Voir Bähr [2], I, p. 193, 222-230; Leyrer, *Real-Encykl.*[1] XVIII, p. 378-382; Oehler, *ibid.*, XXI, p. 448, etc..

[1] Voir Dillmann, *Num. Jos.*, p. 387; Riehm, *Handw.*, p. 892, 1315.

[2] Lév. 23 : 36, 39; Nomb. 29 : 35-38. Ce 8e jour est dit Lév. 23 : 36, Nomb. 29 : 35, עֲצֶרֶת, expression assez obscure, bien que son étymologie soit très claire. Les rabbins la traduisent par « jour de réserve » (Zurückhaltung. *Real-Encykl.*[1] VIII, p. 222). Riehm et d'autres la traduisent par « clôture de la fête ; » ils s'appuient sur ce que la même qualification était donnée, dans Deut. 16 : 8, au 7e jour des Azymes, et plus tard, d'après Josèphe (*Antiq.* III, 10, 6), à la Pentecôte, et sur ce que la Septante traduit le mot par ἐξόδιον. D'autre part, Segond traduit par « assemblée solennelle, » comme la version de Lausanne, celle de Bunsen, Gesenius et Dillmann, qui revendique pour cette traduction le sens ordinaire du mot hébreu (2 Rois 10 : 20; Joël 1 : 14; Amos 5 : 21; Esd. 1 : 13).

C. — L'ANNÉE SABBATIQUE.

D'après la Loi, l'idée du sabbat devait présider à la distribution des années non moins qu'à celle des jours et des mois. Il y avait une année sabbatique, comme un mois sabbatique, et elle est même désignée comme telle Lév. XXV, 5, où il est dit qu'elle sera *une année de grand sabbat pour la terre* [1]. Mais son vrai nom est celui d'*année du relâche* [2] (Deut. XV, 9 ; XXXI, 10). Les principales déclarations qui s'y rapportent (Ex. XXIII, 10, 11 ; Lév. XXV, 1-7 ; Deut. XV, 1-11 ; XXXI, 10), ont chacune leur intérêt spécial.

Dans Ex. XXIII, 10, 11 qui appartient au Livre de l'alliance, la loi se présente à la fois d'une manière très générale et surtout en regard des pauvres. « Pendant six années, est-il dit, tu ensemenceras la terre et tu en recueilleras le produit. 11) Mais *la septième tu lui donneras du relâche et tu la laisseras en repos* [3]. Les pauvres de ton peuple en jouiront et les bêtes des champs mangeront ce qui restera. Tu feras de même pour ta vigne et tes oliviers. » On pourrait en conclure que la septième année n'avait pas lieu en même temps pour tous, ni même nécessairement pour les divers champs d'un propriétaire, et tel était, selon Riehm et Wellhausen, le caractère primitif de la loi. Mais, comme on l'a justement observé, immédiatement après (v. 12), il est question du sabbat hebdomadaire, le vrai principe de l'année sabbatique, et, bien qu'il n'y soit pas non plus stipulé que le septième jour dût être le même pour tous, il n'en devait pas moins en être ainsi, d'après la Loi [4].

En revanche, le texte du Lévitique est parfaitement clair à cet égard et sur le principe essentiel de l'institution. 2) « Quand vous serez entrés dans le pays que je vous donne, la terre se reposera : ce sera un sabbat en l'honneur de l'Eternel (שַׁבַּת לַיהוָה). 3) Pendant six années tu ensemenceras tes champs,... tu tailleras ta vigne et tu en recueilleras le produit. 4) Mais *dans la septième année, il y aura sabbat, grand sabbat pour la terre, en l'honneur*

[1] שְׁנַת שַׁבָּתוֹן. Segond : une année de repos. Cp. v. 2 et 4. Il est aussi parlé Lév. 25 : 8 de *sept sabbats d'années* (שֶׁבַע שַׁבְּתוֹת), au terme desquels devait avoir lieu une année de Jubilé.

[2] שְׁנַת הַשְּׁמִטָּה. Cp. Deut. 15 : 1-3.

[3] תִּשְׁמְטֶנָּה וְנָטַשְׁתָּה.

[4] Voir dans *Real-Encykl.*², à la fin de l'article Sabbathjahr..., le 1er Appendice ajouté par d'Orelli à l'ancien article d'Oehler, p. 174.

de l'Eternel : tu n'ensemenceras point ton champ et tu ne tailleras point ta vigne. 5) Tu ne moissonneras point ce qui proviendra des grains tombés de la moisson, et tu ne vendangeras point les raisins de ta vigne non taillée. 6) Ce que te produira la terre pendant son sabbat, vous servira de nourriture à toi, à ton serviteur,... à ton mercenaire et à l'étranger qui demeurera avec toi, 7) à ton bétail et aux animaux qui sont dans ton pays.... » Ainsi c'était essentiellement en l'honneur de Jéhovah que la terre devait se reposer la 7e année, comme l'Israélite au 7e jour. De même que la terre avait participé au châtiment de l'homme déchu (Gen. III, 13-19), elle devait prendre part à la rédemption de grâce qui commençait à se réaliser au sein d'Israël (Rom. VIII, 19-22; Apoc. XXI, 1-5). En suspendant son travail agricole tous les 7 ans, l'Israélite rendait aussi hommage au Créateur, doublement propriétaire du pays de la promesse, dont le premier n'était que le fermier, le tenancier. « Le pays est à moi, est-il dit Lév. XXV, 23, car vous êtes chez moi comme étrangers et comme habitants. » 2° Il y avait la plus intime union entre le sabbat hebdomadaire et l'Année sabbatique. Celle-ci devait donc, comme celui-là, se célébrer en même temps pour tout Israël. Comment d'ailleurs aurait-elle pu se célébrer autrement ? 3° Ce n'étaient pas seulement les pauvres, en particulier, les mercenaires et les étrangers, qui devaient participer aux libres produits de l'Année sabbatique, mais aussi le propriétaire, sa famille et ses serviteurs [1]. — Les v. 18-22 du même chap. XXV du Lévitique, qui suivent la prescription fondamentale sur le Jubilé et précèdent de nouvelles prescriptions de détail sur sa célébration, étaient applicables au Jubilé non moins qu'à l'Année sabbatique [2], et ils indiquent ce qui devait en rendre la réalisation pleinement possible, indépendamment de l'ancienne fertilité naturelle de la Palestine [3]. « Mettez mes lois en pratique, disait l'Eternel,... et vous habiterez en sécurité dans le pays. 19) Le pays donnera ses fruits, vous mangerez à satiété et vous habiterez en sécurité. 20) Si vous dites : Que mangerons-nous la septième année ?... 21) *Je vous accorderai ma bénédiction la sixième année et elle vous donnera des fruits pour trois*

[1] Voir Oehler, *Real-Encykl.*[1] XIII, p. 205.

[2] Voir Dillmann, *Ex. Lev.*, p. 603.., 610, 617. Selon lui, ces versets, de même que la plus grande partie de Lév. 26, ne proviennent pas du document élohiste, mais du jéhoviste, et indirectement du Livre de sainteté.

[3] Voir Munk, *Palest.*, p. 14; von Raumer, *Paläst.*, p. 80-83; Oehler, *Real-Encykl.*[1] XIII, p. 205; Dillmann, *Ex. Lev.*, p. 604.

ans. 22) Vous sèmerez la huitième année, et vous mangerez de l'ancienne récolte ; jusqu'à la neuvième année, jusqu'à la nouvelle récolte, vous mangerez de l'ancienne » (Comp. Ex. XVI, 5, 22-29).

Avec le Deutéronome apparaissent deux nouveaux traits de la célébration. Il est dit XV, 1 : « *Tous les 7 ans tu feras relâche.* 2) Et voici comment s'observera le relâche. Quand on aura publié le relâche en l'honneur de l'Eternel, tout créancier qui aura fait un prêt à son prochain se relâchera de son droit, il ne pressera pas son prochain et son frère pour le paiement de sa dette. 3) Tu pourras presser l'étranger ; mais tu te relâcheras de ton droit pour ce qui t'appartiendra chez ton frère [1]. » La proclamation du relâche (v. 2) sur laquelle nous n'avons pas d'autres informations, « suppose, selon Dillmann, une proclamation publique annonçant cette année et analogue à celle du Jubilé (Lév. XXV, 9), ce qui implique que l'Année sabbatique avait pour le peuple une importance plus étendue que celle d'une suspension de dettes. » Remarquons aussi que la désignation de l'Année sabbatique dans le Deutéronome, comme année de relâche, se rattache à une expression correspondante dans Ex. XXIII, 11. Seulement le *relâche* dont il est ici question, se rapporte à la terre, tandis que dans le Deutéronome il est accordé par le créancier à son débiteur. L'Année sabbatique n'était donc pas seulement marquée par le repos de la terre, elle l'était aussi par une grâce pour les débiteurs. Mais en quoi consistait-elle précisément ? Les rabbins (toutefois avec certaines réserves), la version des Septante [2], Philon, Josèphe, tout récemment d'Orelli, entendent par là l'acquittement complet ; mais, en fait, il semble que, d'après le texte, on doive reconnaître, avec Calvin, Munk, Oehler, Dillmann, Riehm, qu'il ne s'agissait que d'une suspension de paiement [3]. Il y avait du reste une étroite union entre la défense de travailler la terre dans l'Année sabbatique, et celle

[1] V. 1. תַּעֲשֶׂה שְׁמִטָּה. — V. 2. וְזֶה דְּבַר הַשְּׁמִטָּה. La formule hébraïque est donc plus vague que la traduction française. Il y a proprement : et cela est affaire de relâche Dans une des trois formules analogues citées par Dillmann (Jos. 5 : 4), il y a devant דָּבַר l'article qui précise et circonscrit.— V. 2. שָׁמוֹט כָּל־בַּעַל מַשֵּׁה יָדוֹ. — V. 3. תַּשְׁמֹט יָדֶךָ.

[2] V. 2. *ἀφήσεις πᾶν χρέος ἰδιον, ὃ ὀφείλει σοι ὁ πλησίον...* V. 3 :.. *τῷ δέ ἀδελφῷ σου ἄφεσιν ποιήσεις τοῦ χρέους σου.* Le relâche est donc appelé *ἄφεσις*.— Voir d'Orelli, *Bibl. Handw.*, p. 782.

[3] *Palest.*, p. 185, 210; *Real-Encykl.* [1] XIII, p. 206; *Num. Jos.*, p. 307; *Handw.*, p. 1315.

d'exiger alors le paiement des dettes. La première devait entraîner la seconde (Dillmann, *Num. Jos.*, p. 608.) — Le second trait de l'Année sabbatique qui n'apparaît que dans le Deutéronome (XXXI, 10-13), concerne la lecture de la loi deutéronomique, qui, pendant la fête des Tabernacles, devait être faite devant tout le peuple. Cette solennelle lecture devait, selon Dillmann, se faire à cette fête annuelle, « comme étant la plus fréquentée et la plus longue, et dans l'Année sabbatique, comme déterminant les périodes et offrant une année de repos, qui déjà en elle-même était consacrée à un religieux recueillement. » Oehler dit dans le même sens : « Ce repos que Dieu veut accorder à son peuple chaque septième année, est, dans l'intention de la Loi, aussi peu un repos d'oisiveté que celui du sabbat. La vie des patriarches, dans laquelle l'agriculture n'apparaît que comme une occupation accessoire et subordonnée (Gen. XXVI, 12), était-elle une vie de paresseuse dissipation ? Il y avait dans la lecture publique de la Loi, au commencement de l'année, une exhortation significative à s'occuper de choses spirituelles pendant ce temps » (*Real. Encykl.* XIII, p. 211).

Pour que l'Année sabbatique pût être fidèlement observée et produire ses bienfaits, il fallait tout au moins que la majorité du peuple d'Israël marchât résolument dans l'obéissance à l'Eternel et dans une pleine confiance en sa paternelle sollicitude. Or, on sait que cela n'eut pas souvent lieu. Moïse lui-même, prévoyant les infidélités du peuple « au cou roide et à l'esprit rebelle [1] » et les châtiments qui devaient en résulter, avait dit au nom de l'Eternel (Lév. XXVI, 33) : « Je vous disperserai parmi les nations.... Votre pays sera dévasté et vos villes seront désertes. 34) Alors le pays jouira de ses sabbats tout le temps qu'il sera dévasté et que vous serez dans le pays de vos ennemis ; 35) ...il aura le repos qu'il n'avait pas eu dans vos sabbats, tandis que vous l'habitiez. » La même correspondance est établie par l'historien de 2 Chron. XXXVI, 21, entre le nombre des sabbats dont avait été frustrée la terre israélite, et la durée de la Captivité. Si l'on en déduit une donnée générale sur le temps pendant lequel l'Année sabbatique aurait été négligée en Israël, on arrive à une période de plus de quatre siècles [2].

Après le retour de l'exil, d'après Néh. X, 31, les Juifs de la restauration s'engagèrent à observer, selon la Loi, *le relâche de*

[1] Deut. 31 : 27. Cp. Ex. 32 : 9; 33 : 3; 34 : 9. Deut. 9 : 13.

[2] Cp. Oehler, *Real-Encykl.*[1] XIII, p. 212; d'Orelli, *Bibl. Handw.*, p. 783.

la septième année, tout au moins en n'exigeant alors aucun paiement de dette. Pour l'époque postérieure, il y a toute une série de témoignages sur l'observation plus ou moins complète de la même année par les Juifs palestiniens. On les voit tantôt, au milieu des vicissitudes de la guerre, pâtir de cette observation [1], tantôt, à cause d'elle, obtenir d'Alexandre et de Jules-César des exemptions de tribut [2]. Tacite accuse les Juifs de paresse à cause de leur repos du sabbat hebdomadaire et de la septième année (*Hist.* V, 4).

D. — L'ANNÉE DU JUBILÉ.

Telle est la dernière des périodes sabbatiques instituées par la Loi. Comme il y avait un sabbat de sabbats hebdomadaires : la Pentecôte, il y avait un sabbat d'années sabbatiques : le Jubilé ; et de même que la Pentecôte n'était pas le 49e jour après le second jour des Azymes, mais le 50e, le Jubilé tombait sur la 50e année [3]. Dans les deux cas, la solennité supérieure n'était donc pas la dernière de 7 solennités sabbatiques : elle en était à part et suivait leur accomplissement.

Le nom de Jubilé venait, selon l'opinion la plus répandue et la mieux accréditée [4], de la solennelle et éclatante annonce qui s'en faisait par le son des trompettes au Jour des expiations, de même que la septième néoménie a été quelquefois appelée le Jour des trompettes, à cause des fanfares qui en marquaient le début. Le son de la trompette préludait donc, soit au mois sabbatique, soit au sabbat des sabbats des années ; mais il devait y avoir plus d'une différence à cet égard. En particulier, c'était seulement pour le Jubilé que la trompette devait retentir *dans tout le pays* (Lév. XXV, 9 ; comp. XXIII, 24 ; Nomb. XXIX, 1). Le Jubilé fut aussi nommé l'année de la liberté, ou mieux : *de la libération*, à cause des délivrances sociales qu'il devait apporter [5].

[1] *1 Macch.* VI, 49, 53 ; Jos. *Antiq.* XII, 9, 5. — XIII, 8, 1 ; *Guerre des Juifs* I, 2, 4. — *Antiq.* XIV, 16, 2 ; XV, 1, 2.

[2] *Antiq.* XI, 8, 6. — XIV, 10, 6.

[3] Cela semble bien ressortir de Lév. 25 : 8-10, et telle était l'opinion de Philon et de Josèphe. C'est aussi celle de Munk (*Palest.*, p. 185), Oehler (*Real-Encykl.*[1] XIII, p. 207), Delitzsch (*Iesaia*[2], p. 619), Dillmann (*Ex. Lev.*, p. 607, 609), Riehm (*Handw.*, p. 732), d'Orelli (*Bibl. Handw.*, p. 313).

[4] Munk, *Palest.*, p. 185 ; Ewald, *Alterth.*, p. 495, note ; Dillmann, *Ex. Lev.*, p. 609 ; Riehm, *Handw.*, p. 733 ; d'Orelli, *Bibl. Handw.*, p. 313. Voir pour d'autres opinions *Real-Encykl.*[1] XIII, p. 207.

[5] Ezéch. 46 : 17 : שְׁנַת הַדְּרוֹר. Cp. Lév. 25 : 10 (וּקְרָאתֶם דְּרוֹר), Jér. 34 : 8, 15.

Il n'est expressément traité de sa célébration que dans Lév. XXV, 8-55, mais ailleurs le Pentateuque y fait manifestement allusion, ainsi Lév. XXVII, 16-21, Nomb. XXXVI, 4.

Dans cette année, comme dans l'Année sabbatique, la terre devait se reposer en l'honneur de l'Eternel (Lév. XXV, 11, 12). Mais ce que le Jubilé avait en propre, c'est qu'il devait être sanctifié par une proclamation de liberté pour tous les Israélites. « Vous sanctifierez la cinquantième année, est-il dit Lév. XXV, 10, vous publierez la liberation dans le pays pour tous ses habitants : ce sera pour vous le jubilé ; chacun de vous retournera dans sa propriété et... dans sa famille. » Ainsi, comme l'ensemble des prescriptions l'établit clairement, chaque Israélite qui, par des circonstances de famille ou par sa faute, avait été obligé de vendre son patrimoine foncier ou même de s'engager lui-même comme esclave ou comme mercenaire (v. 39), retrouvait alors gratuitement patrimoine ou liberté. Il est question du premier point et des réserves qui y étaient rattachées v. 13-17, 23-34 ; du second, v. 39-55.

Le droit fondamental de ce double affranchissement venait de ce que le sol et les Israélites eux-mêmes étaient avant tout propriété de l'Eternel (v. 23, 38, 42, 55). Mais, dans certains marchés conclus entre Israélites, on devait naturellement tenir compte et de la distance où l'on était du Jubilé, et de ses conséquences (v. 14-17, 50-52).

Avant le Jubilé, l'esclave israélite avait, du reste, toujours le droit de se racheter ou de l'être par sa famille (Lév. XXV, 47-55). Il y a plus. D'après Ex. XXI, 2 et Deut. XV, 12..., qui reproduit la loi du Livre de l'alliance, mais en la développant (en particulier en mettant la femme sur le même pied que l'homme et en commandant au maître de ne pas libérer son esclave *à vide*), tout Israélite qui avait dû se mettre au service d'un de ses frères, devait être libéré 7 ans après, à moins toutefois qu'il ne préférât rester chez son maître, auquel cas il demeurait *pour toujours* à son service. Mais comment accorder ces prescriptions avec celles de Lév. XXV ? On entrevoit certains moyens de conciliation. Les rabbins entendaient le *pour toujours* dans un sens relatif, jusqu'à l'époque du Jubilé, et telle était encore l'opinion de Munk [1]. Selon Oehler, et déjà Michaëlis, Hengstenberg (*Real-Encykl.*[1] XIII, p. 470), pendant les 44 premières années d'une période jubilaire, les esclaves israé-

— Segond : l'année de la liberté. Gesenius et *Bible annotée :* l'année de la libération.

[1] Riehm, *Handw.*, p. 1502. — Munk, *Palest.*, p. 141, 208.

lites n'arrivaient à leur émancipation gratuite qu'après 7 ans de service, comme le prescrivaient l'Exode et le Deutéronome ; mais ceux dont l'esclavage datait des dernières années de la période, devaient tous être affranchis lors du Jubilé. D'après Dillmann (*Ex. Lev.*, p. 616), le Lévitique ne parle que de l'Israélite qui avait été forcé par le dénuement de se vendre à un de ses frères (v. 39) et qui par conséquent n'avait guère à bénéficier de l'émancipation offerte par la 7e année de son esclavage. Le Lévitique stipule que celui-ci ne pouvait pas cependant durer toujours et que le Jubilé devait rendre à l'esclave à la fois liberté et patrimoine.

Si le Jour des expiations où le Jubilé était annoncé, était un jour de grâce où toutes les iniquités d'Israël étaient pardonnées, le Jubilé devait rétablir en fait maint équilibre troublé par ces iniquités, renouveler l'état social, en le replaçant sur ses bases originelles et en assurant pour l'avenir l'aisance et la liberté de chacun. Mais encore ici la condition fondamentale de tous ces bienfaits, d'une vie nationale aussi normale et heureuse qu'elle pouvait l'être, c'était, de la part des Israélites, leur obéissance à la loi de l'Eternel, leur foi vivante et continuelle en sa puissance et sa fidélité. En outre, quelle que fût la rénovation sociale opérée, les moyens dont disposait l'Ancienne Alliance, ne permettaient pas encore que le but poursuivi fût réellement atteint. Aussi le Jubilé devait-il, plus encore que l'Année sabbatique, devenir surtout un type prophétique de ce que devait produire en définitive la Nouvelle Alliance, et il le devint au plus haut degré dans la grande prophétie de Es. LXI, 1-31, appliquée par Jésus lui-même à son œuvre rédemptrice (Luc IV, 16-21).

Bien que dans l'Ancien Testament on ne trouve guère d'indications directes sur l'observation du Jubilé avant l'exil, cependant le judicieux et indépendant Winer n'hésite pas à dire : « On ne saurait pour cela douter de l'origine mosaïque de l'institution. Elle ne pouvait surgir que comme conséquence de l'idée pure de la théocratie, comme conclusion de l'égalité des biens, telle que nous devons la supposer admise par Moïse. Les temps postérieurs, avec leurs relations civiles déjà si compliquées et leur manque de sévérité théocratique, n'auraient pas même pu en produire l'idée. » Ewald, dont l'individualité théologique était si différente de celle de Winer, a dit, de son côté : « Rien n'est plus certain que ceci : d'une part, le Jubilé, quant à son idée, est le dernier anneau d'une grande chaîne, qui n'arrive que par lui à son terme nécessaire ; de l'autre, quant à son histoire, il est, malgré la surprise que cela nous cause au pre-

mier abord, réellement entré dans la vie du peuple pendant des siècles. » Dillmann constate que si la loi du Jubilé n'est mentionnée que dans le document Elohiste de la législation, les principes sur lesquels repose cette loi, n'en sont pas moins suffisamment attestés ailleurs, et il ajoute : « On ne peut prouver pour celui qui ne veut pas le croire, que la loi remonte dans ses traits essentiels à Moïse, mais il est certain que, malgré Kuenen et Willhausen, elle ne peut être l'invention d'un écrivain postérieur à l'exil. » Selon Riehm lui-même, qui nous semble taxer trop facilement d'impraticable l'institution de l'Année sabbatique, on ne peut douter que celle du Jubilé n'ait été plus ou moins pratiquée antérieurement à la grande catastrophe [1].

Nous avons déjà indiqué Lév. XXVII, 16-21, qui spécifie l'application de la loi du Jubilé pour un champ que son propriétaire aurait consacré à l'Eternel, et Nomb. XXXVI, 4, où il est question du Jubilé à l'occasion d'un héritage (Comp. XXVII, 1-11).

Il est probable que, comme le pense Ewald (*Alterth.*, p. 502), il faut entendre par les *sabbats de la terre*, dont il est parlé Lév. XXVI, 33-35 et 2 Chron. XXXVI, 20, 21, non seulement les Années sabbatiques, mais aussi les Jubilés (Voir *Append.* p. 11). Selon le même théologien (p. 501), l'observation du Jubilé aurait décliné surtout depuis Salomon, ce qui coïnciderait avec la conséquence tirée par Oehler et d'Orelli des deux passages qui viennent d'être rappelés. « Quand les prophètes du 9e et du 8e siècle, dit-il (p. 502), se plaignent de l'accumulation des terres entre les mains d'un petit nombre [2], la loi du Jubilé devait être à peine pratiquée, bien qu'elle survécût dans le souvenir des meilleurs et que les images qu'elle évoquait, miroitassent très vivement aux yeux des prophètes et des écrivains postérieurs [3] : on apprécia d'autant plus le but pur et divin de cette loi qu'on regrettait son absence dans la vie réelle, où rien de meilleur ne l'avait remplacée. »

D'après Jér. XXXIV, 8-22, sous le règne de Sédécias, les habi-

[1] *Bibl. Realwört.* I, p. 625.—*Alterth.*, p. 500.— *Ex. Lev.*, p. 607..,—*Handw.* p. 734.— Voir aussi Oehler, *Real-Encykl.* [1 et 2], art. Sabbath- und Jobeljahr; d'Orelli, *Bibl. Handw.*, p. 314, et *Real-Encykl.* [2], art. Sabbath- u. Jobeljahr, p. 174.

[2] Ce doit être Es. 5 : 8; Mich. 2 : 2, 4.

[3] Ewald voit de telles allusions à l'Année sabbatique et au Jubilé dans Es. 37 : 30, Lév. 26 : 34; au Jubilé, dans Ezéch. 7 : 12; 46 : 16-18; Jér. 11 : 23; 23 : 12; 48 : 44; Es. 61 : 1.

tants de Jérusalem, menacés par l'armée babylonienne, s'engagèrent dans le Temple à publier la *libération* et à affranchir tous leurs esclaves israélites ; mais, le danger passé, ils les reprirent. Aussi Jérémie fut-il chargé d'annoncer les plus terribles châtiments. La loi rappelée par le prophète (v. 14) ne se rapporte ni à l'Année sabbatique, ni au Jubilé, mais à la prescription Ex. XXI, 2.., Deut. XV, 2, tombée, elle aussi, en désuétude. Toutefois il est probable que ce passager retour à l'Eternel, se fit, comme le pensent Hitzig et Oehler[1], à l'occasion d'une Année sabbatique et qu'il s'y mêla aussi, comme Riehm le conjecture, surtout d'après les v. 8 et 15, le souvenir de la loi sur le Jubilé (*Handw.*, p. 374).

Mais les témoignages les plus significatifs et les plus généralement reconnus[2] en faveur de l'ancienneté de la loi du Jubilé se trouvent dans Es. LXI, 1-3, dont nous avons déjà parlé, et dans Ezéch. VII, 13; XLVI, 17. « Le temps vient, est-il dit Ezéch. VII, 12, le jour arrive. Que l'acheteur ne se réjouisse point et que le vendeur ne s'afflige point, car le courroux plane sur toute leur multitude. 13) Car le vendeur ne recouvrera point ce qu'il aura vendu, quand même il serait encore en vie.... » — « Ce verset, dit la *Bible annotée*, fait allusion à l'année du Jubilé, dans laquelle les biens vendus faisaient retour à leurs propriétaires primitifs. Cette restitution ne pourra plus avoir lieu, même si ce propriétaire était encore en vie, parce que le reste du peuple aura été transporté en exil. » Il est stipulé dans Ezéch. LXVI, 17 que d'après la nouvelle constitution d'Israël, un don fait par le prince, sur son héritage, à l'un de ses serviteurs, ne devait lui appartenir que *jusqu'à l'année de la libération.*

Enfin, comme Oehler, Hitzig, le duc de Manchester, Ebrard, Jos. Kimchi[3], nous estimons que dans Ezéch. I, 1 *la trentième année*, dont il est parlé *ex abrupto*, sans aucune détermination spéciale, doit être considérée comme la 30e année d'une période jubilaire, et que dans Ezéch. XL, 1, l'année désignée comme la 25e de la captivité et comme postérieure de 14 ans à la prise de Jérusalem, était précisément un Jubilé. *Au premier jour de cette année*[4], *le dixième*

[1] *Der proph. Jeremia*, p. 290. *Real-Encykl.* [1] XIII, p. 212.

[2] En particulier par Winer, Ewald, Oehler, Riehm, Dillmann et d'Orelli.

[3] Oehler, *Real-Encykl.* [1] XIII, p. 212. Hitzig, *Der proph. Ezechiel*, p. 2.., 306.. Ebrard, dans un article des *Th. Stud. u. Krit.* 1847 (p. 653..) sur l'ouvrage de George, duc de Manchester : *The times of Daniel.* Selon Ebrard, telle était aussi l'opinion de Jarchi et de saint Jérôme.

[4] Segond : La 25e année de notre captivité, au commencement de

jour du mois, c'est-à-dire du 7e mois de l'année religieuse, au Jour des expiations, dans lequel était solennellement annoncé le Jubilé, Ezéchiel eut les visions dont le récit remplit les derniers chapitres du livre et où furent prophétisés : 1° un temple nouveau et le culte qui devait y être célébré (XL-XLVI), 2° un torrent d'eaux vives sortant du Temple et répandant partout la fertilité (XLVII, 1-14), 3° une nouvelle répartition du pays entre les douze tribus restaurées (XLVII, 15-48[1]). Quelles visions prophétiques ! Et pour ces visions, quel jour que celui qui, pour les Juifs de l'exil, était le premier anniversaire de l'annonce du Jubilé !

Après la restauration, l'Année sabbatique fut mieux observée qu'avant l'exil; mais il ne paraît pas en avoir été de même pour le Jubilé, bien qu'on en tînt compte soit dans certains articles du droit civil, soit dans le calcul des années, et qu'un ancien ouvrage historique juif, non sans valeur, le *Seder Olam*, parle d'un édit d'Esdras qui en aurait enjoint la célébration [2]. On comprend du reste qu'il fût plus facile de restaurer l'Année sabbatique que le Jubilé, et les circonstances où se trouvèrent, en général, les Juifs du retour, se prêtaient mal à cette seconde restauration.

Jusqu'ici, nous n'avons parlé du rayonnement de l'idée sabbatique que dans des sphères plus grandes que la semaine et de plus en plus vastes. Mais dans les solennités mosaïques, il se manifeste encore sous d'autres formes qui peuvent être rapidement indiquées.

E. — DURÉE DE LA PAQUE ET DE LA FÊTE DES TABERNACLES.

La fête des Azymes comptait 7 jours, dont le 1er et le 7e étaient considérés comme des sabbats. Celle des Tabernacles comptait le

l'année, le 10e jour du mois, 14 ans après la prise de la ville, en ce même jour la main de l'Eternel fut sur moi et il me transporta dans le pays d'Israël. — בְּרֹאשׁ הַשָּׁנָה. « Au commencement de l'année, dit le *Bibelw.* de Bunsen, c'est-à-dire, non pas, comme on traduit ordinairement : au 1er mois, mais d'une manière plus précise : *le 1er jour de l'année* (le nouvel an). Cela s'accorde aussi avec ce qui suit : *le 10e jour du mois*, en admettant que c'était une année de Jubilé. L'année du Jubilé devait en effet commencer avec le 10e jour du 7e mois. » — « Tout lecteur d'Ezéchiel, dit Ebrard, savait bien dans quel mois le 10e jour était le commencement d'une nouvelle année. »

[1] *Bible annotée*, p. 5. Cp. 169-171, 228-236.

[2] Oehler, *Real-Encykl.*[1] XIII, p. 212. Riehm, *Handw.*, p. 784. Dillmann, *Ex. Lev.*, p. 608.

même nombre de jours et, si le 1er seul avait un caractère sabbatique, le 8e, qui venait après la semaine de fête, avait aussi ce caractère [1].

Cette double considération est mise fort en relief dans la théorie d'Ewald sur l'ensemble des fêtes annuelles (*Alterth.*, p. 468-483). Il n'y voit au fond que deux grandes fêtes, se composant chacune d'une préparation, de la fête centrale, ou proprement dite, et d'une fin, ou conclusion (*Vorfeier*, *Hauptfeier*, *Nachfeier*). La préparation de la première fête était la Pâque proprement dite, la véritable fête embrassait les 7 jours des Azymes, la fin était la Pentecôte. La préparation de la seconde fête était le Jour des expiations ; la fête proprement dite, les 7 jours des Tabernacles ; la fin, le 8e jour subséquent. Nous pensons, comme Riehm (*Handw.*, p. 431), que cette théorie, fort intéressante, renferme des éléments de vérité, mais prête le flanc à plusieurs objections et en conséquence doit être complétée à plus d'un égard.

F. — LES 7 FÊTES ANNUELLES DE SAINTE CONVOCATION.

A un autre point de vue que celui qui vient d'être signalé, Ewald compte 7 fêtes annuelles. D'un côté, trois fêtes de printemps : Pâque, les Azymes, Pentecôte, et, de l'autre, quatre fêtes d'automne : le Jour des trompettes, celui des expiations, les 7 jours de la fête des Tabernacles et son huitième jour (*Alterth.*, p. 482).

Nous arrivons au même nombre en nous rattachant directement à Lév. XXIII, 1-38, où sont énumérés les jours de *sainte convocation*, qui, indépendamment des sabbats hebdomadaires, se succédaient chaque année à des intervalles fort inégaux (Voir p. 34 et 41. Comp. Dillmann, *Ex. Lev.*, p. 581, Gesenius, art. מִקְרָא קֹדֶשׁ, etc.).

APPENDICE II

Interprétation des textes bibliques sur le dimanche selon Luther, Calvin et de Bèze [2].

Handw. p. 1312. Cp. Henke, *Theol. Stud. u. Krit.* 1886, p. 599; Hengstenberg, *Ueber den Tag des Herrn*, p. 160 (où il est dit à propos de Actes XX, 7 : Luther fälschlich : auf einen Sabbath, statt : an dem ersten Tag nach dem Sabbath, oder am ersten Tage der Woche); — et p. 161 (1 Cor. XVI, 2, wo L. fälschlich wiederum hat : auf einen jeglichen Sabbather, für : an jedem ersten Tage der

[1] Ex. 12: 15,16; Lév. 23 : 5, etc..

[2] Voir p. 117, note 2.

Woche), etc. — Il y a en grec dans le premier de ces v. : ἐν δὲ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων : dans le 2d : κατὰ μίαν σαββάτου (selon Lachmann, σαββάτων). Voir Grimm, art σάββατον, où il est dit que ce mot, au pluriel comme au singulier, signifie : 1° sabbat, 2° semaine, et où ce 2d sens est revendiqué pour Marc XVI, 9, Luc XVIII, 12, Mat. XXVIII, 1, Marc XVI, 2, Luc XXIV, 1, Jean XX, 1, 19, Act. XX, 7, 1 Cor. XVI, 2.

Luther traduit, dans Mat. XXVIII, 1, ὀψὲ δὲ σαββάτων, τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων par : am Abend des Sabbaths, welcher anbricht am Morgen des ersten Feiertages der Sabbathen, — dans Marc XVI, 2, τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων, par : an einem Sabbather, — dans Marc XVI, 9, πρώτῃ σαββάτου, par : am ersten Tag der Sabbather, — dans Luc XXIV, 1 et Jean XX, 1, τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων, par : an der Sabbather einem, — dans Jean XX, 19, τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ τῇ τῶν σαββάτων, par : desselbigen Sabbaths. Voir le 4e vol. de la Bible polyglotte publiée par Stier, superintendant à Eisleben, et Thiele, prof. à Leipzig, 1875, où toutes ces traductions de Luther sont rectifiées. Elles le sont aussi dans la première impression de la Bible luthérienne revisée par les soins de la *Kirchenkonferenz* évangélique d'Eisenach (Halle 1883, *Sogenannte Probebibel*). — Un passage des *Kirchenpostillen*, sur lequel Rauschenbusch (p. 75) a appelé l'attention, rend intelligibles ces traductions erronées du grand Réformateur, mais en faisant constater une nouvelle erreur de sa part. On lit dans un sermon de Pâques rattaché à Marc XVI, 1-8 (dans l'édition des *Œuvres* de Luther publiées à Erlangen, 1826-30, t. XI, p. 192) : Après « le grand sabbat dans lequel Jésus était couché dans le sépulcre, les Juifs avaient 7 jours entiers que l'on devait fêter (*feiern*), ils les nommaient tous des sabbats (*die nannten sie allzumal Sabbather*); ils commençaient à les compter à partir du jour de fête qui suivait le grand sabbat, et ce 2d jour de fête était appelé *Prima sabbathorum;* ils nommaient ensuite le 3e jour de fête *secunda sabbathorum*, et ainsi de suite. Et dans ces jours ils ne mangeaient que du pain sans levain, c'est pourquoi ces jours sont aussi nommés par l'évangéliste ceux des pains sans levain. » La fête de Pâques avait donc d'après Luther 8 sabbats consécutifs, dont le 1er était le grand sabbat. Pour faire ressortir l'inexactitude de ce point de vue, il suffit de rappeler que d'après Ex. XII, 6, Lév. XXIII, 7, 8, tous les jours des Azymes n'avaient pas un caractère sabbatique, mais seulement le 1er et le dernier, le 15 et le 22 Nisan (voir p. 34 du volume).

Les erreurs de la traduction de Luther qui ont été signalées plus haut, venaient d'ailleurs principalement de ce qu'il n'avait pas toujours compris deux hébraïsmes de la langue hellénistique du Nouveau Testament : l'un concernant l'emploi de l'adjectif cardinal εἷς, μία, ἕν, comme adjectif ordinal, avec le sens de premier (πρῶτος), l'autre concernant le double sens de σάββατον ou σάββατα. Mais, du reste, Luther n'était pas sous ce rapport une exception. Nous ne dirons pas cependant avec Rauschenbusch (p. 74), que la Vulgate elle-même lui avait donné un fâcheux exemple, en traduisant presque partout par : *una sabbati* ou *sabbatorum* (Marc XVI, 2 ; Luc XXIV, 1 ; Jean XX, 1, 19 ; Act. XX, 7 ; 1 Cor. XVI, 2), car ces deux expressions peuvent très bien signifier le 1er jour après le sabbat, ou le 1er jour de la semaine, d'autant plus que dans Mat. XXVIII, 1, qui ouvre la série, il y a : *prima sabbati*. Mais si Calvin a mieux compris que Luther ces 4 passages des Evangiles, il préférerait encore voir dans Act. XX, 7, « quelque certain jour de sabbat » plutôt que « le 1er jour de la semaine », et il interprète résolument 1 Cor. XVI, 2 comme désignant le sabbat. D'après Rauschenbusch, Erasme traduit aussi dans Act. XX, 7 par : *quodam die sabbatorum* ; la version de Tyndale (1525) dans Act. XX, 7 et 1 Cor. XVI, 2, par : *on a saboth day ;* celle de Coverdale (1535) dans le 1er de ces v. par : *upon one of the sabbathes ;* dans le 2d, par : *upon some sabbath day ;* et tous les passages en question n'ont été bien traduits en anglais que dans la version publiée au commencement du 17e siècle et dont l'exemple fut suivi dans la version hollandaise postérieure. C'est Th. de Bèze, qui dans sa version latine du Nouv. Test., publiée avec des notes, en particulier en 1598, semble avoir été le véritable initiateur de la rectification complète. A cet égard et pour son interprétation de Apoc. I, 10, il occuperait la place la plus élevée dans l'histoire de la doctrine du dimanche au 16e siècle. « Il est le 1er et le seul dans le siècle de la Réformation, dit Rauschenbusch (p. 79), qui ait complètement exposé sur le sabbat et le dimanche, l'enseignement que nous estimons être le vrai. » Cp. Bernh. Rische, *Die Sonntagsruhe und die Kirche*, Leipzig 1890 p. 81, — et déjà Henke, dont le luthéranisme est excessif : « Le 1er, dit-il (p. 637), qui affirma (dans le protestantisme) que le dimanche est d'institution divine, fut de Bèze. »

Voir, *La doctrine du dimanche au 16e siècle*, par L. Thomas Genève, 1891.

APPENDICE III

Lois de Constantin sur la célébration du dimanche[1].

Des quatre principales de ces lois, deux sont d'ordre civil et deux d'ordre militaire. Les deux 1res sont formulées, l'une dans le *Code Justinien* (L. III, titre 12, loi 3), l'autre dans le *Code Théodosien* (L. II, titre 8, loi 1). La 1re, datée du 7 mars 321, est ainsi conçue : *Imp. Constantinus A. Elpidio : Omnes judices, urbanaeque plebes et cunctarum artium officia, venerabili die solis quiescant. Ruri tamen positi agrorum culturae libere libenterque inserviant, quoniam frequenter evenit, ut non aptius alio die frumenta sulcis aut vineae scrobibus mandentur, ne occasione momenti pereat commoditas caelesti provisione concessa. Dat. Non. Mart. Crispo II et Constantino Caess. Conss.* La 2de loi fait allusion à la 1re et lui est postérieure de quelques mois : *Imp. Constantinus A. Elpidio : Sicut indignissimum videbatur, diem solis, veneratione sui celebrem, altercantibus jurgiis et noxiis partium contentionibus occupari, ita gratum ac jucundum est, eo die, quae sunt maxime votiva, compleri. Atque ideo emancipandi et manumittendi die festo cuncti licentiam habeant, et super his rebus acta non prohibeantur. PP. V. Non. Jul. Caralis, Crispo II et Constantino II Conss*[2].

Les deux lois militaires sont indiquées principalement par Eusèbe, *Vie de Constantin*, L. IV, ch. 18-20 (cp. le chap. 9 du *Panégyrique de Constantin*, composé par le même Père du vivant de l'empereur et à l'occasion de la 30me année de son règne). La 1re assurait aux soldats chrétiens de l'armée pleine liberté pour assister le dimanche aux services de l'Eglise. La 2de ordonnait à tous les soldats non chrétiens de se réunir le dimanche hors des villes pour réciter, les mains étendues et les regards élevés vers le ciel, une prière latine adressée au Dieu suprême. Cette prière, composée par Constantin lui-même, nous a été transmise par Eusèbe.

La 1re des lois civiles susdites, a été mentionnée à la fois d'une manière très générale et avec certains détails intéressants, par le même historien dans sa *Vie de Constantin*, L. IV, ch. 18; mais, comme le

[1] Voir plus haut, p. 179, note 1.

[2] *Corpus juris civilis*, ed. Beck, II, 1837, p. 108. — *Corpus juris romani antejustiniani*, ed. Bocking, IV, 1841, p. 207,

pensait Neander[1], telle qu'elle fut proclamée avant 321, sous une forme antérieure à celle qui devint définitive. « Constantin, dit Eusèbe, fixa le jour du Seigneur et Sauveur, jour vraiment principal et réellement premier, comme jour convenable pour les prières. On eût dit que le bienheureux prince demandait à Dieu qu'il lui fût donné d'amener peu à peu tous les hommes à la piété. Aussi recommandait-il à tous les sujets de l'Empire romain de cesser tout travail les jours qui portent le nom du Sauveur, même aussi d'honorer pareillement le jour qui précède le sabbat. Il agit ainsi, ce me semble, en souvenir de ce qu'a fait en ces jours notre commun Sauveur[2]. » — Nous avons traduit : « le jour qui précède le sabbat », c'est-à-dire le vendredi, bien que dans nos manuscrits grecs il y ait : *καὶ τὰς τοῦ σαββάτου*, c'est-à-dire les jours de sabbat, car on semble généralement d'accord pour reconnaître ici dans ces manuscrits une inexactitude et lire : *τὴν πρὸ τοῦ σαββάτου*. Ainsi déjà Valesius († 1676), dont la traduction et les notes ont été rééditées dans la collection Migne. De même Hessey, *Sunday. Its origin, history...* (d'après Rob. Cox. I p. 357). Voir surtout Zahn, *Gesch. d. Sonnt.* p. 74. Cette correction, très solidement appuyée, est en harmonie avec le titre du chapitre d'Eusèbe[3], titre très ancien, bien que non de l'historien, et avec les raisons qu'il donne pour expliquer la décision impériale. Elle est en outre confirmée par le récit de Sozomène, qui dit dans son *Hist. eccles.* I, chap. 8 : « Il ordonna par une loi que le jour appelé dimanche..., et la veille du 7me (*τὴν πρὸ τῆς ἑβδόμης*), il n'y aurait pour tous, ni tribunaux ni autres affaires, et qu'ils serviraient Dieu en prières et en supplications. Or, il vénéra le dimanche comme étant le jour dans lequel Christ est ressuscité des morts, et le vendredi comme celui dans lequel il fut crucifié. » De plus, le rapide développement que prit après Constantin la solennisation chrétienne du samedi, explique très bien comment la leçon *τὰς τοῦ σαββάτου* a pu être substituée à l'autre, tandis que la substitution inverse se comprendrait beaucoup moins. Il semble donc, comme le pense Zahn, que Constantin ait d'abord voulu essayer de faire donner au vendredi, comme jour

[1] *Allgem. Gesch. d. christl. Religion u. Kirche*, II, Ie Abth. 1829, p. 430.

[2] *Καὶ ἡμέραν δ' ἑτέραν ἡγεῖσθαι κατάλληλον, τὴν κυρίαν ἀληθῶς καὶ πρώτην ὄντως κυριακήν τε καὶ σωτήριον, διετύπου. — Σχολὴν ἄγειν ταῖς ἐπωνύμοις τοῦ Σωτῆρος ἡμέραις ἐνομοθέτει. — Μνήμης ἕνεκα μοι δοκεῖν τῶν ἐν τούτοις τῷ κοινῷ Σωτῆρι πεπράχθαι μνημονευομένων.*

[3] *Τῆς Κυριακῆς τὴν ἡμέραν καὶ Παρασκευῆς νομοθεσία τιμᾶν.*

de la Passion, les mêmes honneurs qu'au dimanche, et que l'essai n'ait pas réussi. Cette tentative de Constantin surprend d'autant moins qu'on sait la grande importance qu'il attribuait à l'emblème de la croix.

Selon Zöckler et, après lui, Henke [1], on ne saurait méconnaître un lien entre la législation de Constantin sur le Jour du Soleil et le culte *syncrétistique* rendu par l'empereur au Soleil (synkretistichen Heliosculte), et les *Adventistes du 7me jour* surabondent dans ce sens. Ainsi Andrews dit dans les *Signes des temps* (mars 1883) : « Lorsque Constantin promulgua sa loi en faveur de ce jour (le dimanche), il le reconnut expressément comme une ancienne fête païenne, en l'appelant « le vénérable jour du soleil. » — Mais c'est abuser étrangement de la désignation païenne du 1er jour hebdomadaire, encore courante en Allemagne et en Angleterre (*Sonntag*, *Sunday*) et, au temps de Constantin, déjà très répandue dans l'empire romain. Selon une répartition astrologique des heures et des jours de la semaine entre les 7 planètes [2], notre premier jour hebdomadaire était appelé Jour du Soleil, parce que la 1re heure de ce jour était dévolue au Soleil, de même que notre jeudi était appelé Jour de Jupiter et que les autres jours de la semaine étaient désignés d'une manière analogue ; mais il n'en résultait aucunement qu'il y eût au 1er jour une fête du Soleil, au 4me, une fête de Jupiter et ainsi de suite. Si Constantin, comme Justin Martyr dans sa *1re Apologie*, s'est servi de l'expression Jour du Soleil, au lieu de celle de dimanche, ce fut pour employer l'expression alors la plus connue dans le vaste empire ; et s'il a parlé du « vénérable Jour du Soleil », ce ne fut certes pas à cause du Soleil, mais à cause des souvenirs chrétiens auxquels se reliait ce jour. Ces souvenirs étaient alors si peu inconnus dans l'empire que l'empereur avait fait graver le signe de la croix sur les armes de ses soldats et que l'armée ne marchait plus en ayant à sa tête des statuettes d'or, mais « seulement le trophée de la croix [3]. » — Non seulement rien dans les textes que j'ai vus n'appuie l'opinion de Zöckler, mais encore ils la contredisent. Voir en particulier *Vie de Constantin* L. IV ch. 18-20, *Panégyrique de Constantin* ch. 9, Sozomène, *Hist. ecclés.* I ch. 8, surtout la prière que les soldats païens devaient réciter le dimanche

[1] *Real-Encykl.*[2] Art. Sonntagsfeier, p. 429. — *Th. Stud. u. Krit.* 1886, p. 608.

[2] Voir vol. I, p. 45., p. 219.

[3] *Μόνον δέ τό σωτήριον τροπαίον : Vie de Constantin*, IV, ch. 21.

et où il n'est parlé que du Dieu suprême, ainsi que les instructions données pour la récitation de cette prière, où il n'est pas question du soleil, mais du ciel et avant tout de Dieu. En fait de syncrétisme religieux de Constantin, nous parlerions seulement avec Zahn, de syncrétisme monothéiste[1].

Un passage de la *Vie de Constantin*, qui montre bien le zèle avec lequel l'empereur veillait à l'observation du dimanche dans toute l'étendue de l'empire, se lit L. IV, ch. 23, en ces mots : « De même une loi ordonnait souvent aux différents chefs de nation d'honorer le Jour du Seigneur[2]. »

Nous avons déjà signalé[3] une très curieuse inscription sur pierre, où il est dit de Constantin: *Provisione etiam pietatis suae nundinas die solis perpeti anno constituit.* D'après Rob. Cox (I, p. 359), elle fut gravée lors de la reconstruction, par cet empereur, d'un établissement de bains en Esclavonie, et elle a été consignée dans Gruter, *Inscriptiones antiquae totius orbis Romani* CLXIV, 2.— Cox

[1] Gaston Boissier, dans son 1er vol. sur la *Fin du paganisme* (Paris 1891, p. 21..), parle ainsi de Constantin avant sa conversion proprement dite au christianisme en 311 : « Cependant Constantin, comme son père, était resté païen, et païen assez zélé, puisqu'il bâtissait des temples, qu'il les comblait de présents... On a même soupçonné qu'il avait une dévotion spéciale pour Apollon, qu'il l'honorait comme un patron et un protecteur et qu'en échange ce dieu lui témoignait des attentions toutes particulières. Dans un discours prononcé en sa présence, un de ses panégyristes insinue que pendant qu'il priait dans un temple, Apollon, son Apollon (*Apollo tuus*), lui est apparu pour lui annoncer une victoire... Sans attacher trop d'importance à cette flatterie banale (note), on en peut au moins conclure qu'il ne déplaisait pas alors à Constantin qu'on parlât de lui comme d'un favori des dieux. » — Voici la note : « *Panég.* VII, 21. Pour donner plus de poids à ce témoignage du rhéteur d'Autun (il s'agit d'Eumène), qui par lui-même n'en avait guère, on fait remarquer qu'un très grand nombre de monnaies de Constantin portent pour exergue l'image du soleil avec ces mots : *Soli invicto comiti.* Ces monnaies sont citées partout comme preuve évidente de la dévotion de Constantin pour Apollon. Je m'étonne qu'on n'ait pas vu qu'il y en a presque autant qui portent l'image de Jupiter, de Mars ou d'Hercule, en sorte qu'on en pourrait conclure que l'empereur honorait à peu près également toutes les anciennes divinités. »

[2] *Καὶ τοῖς κατ' ἔθνος δ' ἄρχουσιν ὁμοίως τὴν Κυριακὴν ἡμέραν νόμος ἐφοίτα γεραίρειν.*

[3] Vol. I, p. 174.

voit surtout dans cette ordonnance qui statuait que les marchés des jours de nundines fussent transférés aux dimanches, la pieuse intention de faire venir alors les campagnards dans les églises des villes. Mais il n'en faut pas moins reconnaître qu'ainsi s'est formée la coutume de tenir les marchés les jours de dimanche, qui a prévalu dans maintes contrées de l'Europe pendant un millier d'années, malgré une loi spéciale de Charlemagne (ch. CXL). On dit qu'en Ecosse cette coutume fut interdite depuis 1503 pour les jours de solennité religieuse et depuis 1529 en particulier pour les dimanches. En Orient elle subsiste encore : « Dans les plus petites villes (du Kurdistan), dit Grant [1], un jour est généralement observé comme jour de marché, et c'est ordinairement celui du sabbat chrétien (le dimanche). De là vient que le dimanche est appelé en Turquie *bazar gün*, ou, littéralement, jour de marché. »

APPENDICE IV

Transfert du sabbat au dimanche : Athénagore ; conciles de Nicée et de Laodicée ; Eusèbe de Césarée ; un discours d'un autre Eusèbe ; une homélie prétendue d'Athanase [2].

« Athénagore, selon Chastel (*Histoire du Christ*. I p. 170), est le premier Père de l'Eglise qui ait dit d'une manière positive que Jésus avait transporté le jour du repos du samedi au dimanche et établi en conséquence qu'il fallait appliquer à ce dernier jour les règles concernant le sabbat. » Ce Père est de la fin du 2me siècle, son *Apologie* a été adressée « probablement à Marc Aurèle et à son fils vers 177 » (*Ibid.* p. 231. De même *Real-Encykl.* [1], I p. 582). La donnée serait donc intéressante, non proprement pour la nouveauté de l'idée, mais pour la netteté et la rigueur de son expression. En fait, nous avons déjà vu chez Ignace le double parallélisme du sabbat et du dimanche, de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance, et dans l'Ep. dite de Barnabas la dénomination significative, et dès lors fréquente, du dimanche comme 8me jour, indiquant à la fois sa liaison avec le sabbat et sa supériorité sur lui. La comparaison des deux jours est encore plus développée dans le *Dial. av. Tryphon*

[1] *Les Nestoriens*, trad. franç., Paris 1843, p. 85.

[2] Voir plus haut, p. 179, note 1.

et dans *Strom.* VI ch. 16. Tout cela et d'autres choses encore conduisent bien à la formule d'Athénagore dans son sens général. Nous avons même vu que cette formule pourrait être trouvée soit dans Théophile d'Antioche, représentant les Juifs comme appelés en Jésus-Christ à *passer du sabbat de la Loi au 1er jour de la semaine*, soit dans Clément d'Alexandrie, disant que le 1er a *préparé* le 2d. Nous nous serions empressé toutefois de signaler, sous ce rapport, l'Athénien Athénagore comme occupant une place fort honorable à côté de ces deux Pères. Mais Chastel n'indique point où Athénagore se serait exprimé de la sorte ; nous n'avons trouvé nulle part cette indication, p. ex., ni dans le répertoire de Rob. Cox, ni dans les séries de passages des premiers Pères sur le dimanche données par Harnack (éd. de l'Ep. de *Barnabas* p. 9 ; éd. de la *Didachè* p. 53) ; nous avons aussi parcouru les deux ouvrages d'Athénagore qui ont été conservés, son *Apologie* et un *Traité sur la résurrection*, et nous avons vainement cherché.

On pourrait croire que le rapport positif du dimanche au sabbat a été formulé par le concile de Nicée lui-même ; car, d'après Henke[1], il aurait promulgué le décret suivant : *Ideo sancti doctores ecclesiae decretaverunt omnem gloriam judaici sabbathismi in diem dominicam transferre, ut quod ipsi* (les Juifs) *in figura, nos* (les chrétiens) *celebraremus in veritate. Observemus ergo diem dominicam et sanctificemus illam, sicut antiquis praeceptum est de sabbatho, docente legislatore : a vesperâ usque ad vesperam celebratis sabbatha vestra.* Mais Henke, lui aussi, fait cette citation sans indiquer sa provenance, et jusqu'ici nous n'avons pas pu retrouver le prétendu décret, dont la forme d'ailleurs nous inspire quelque méfiance. Nous ne l'avons retrouvé en particulier ni dans de nombreuses pages in folio du 2d vol. de Mansi, ni dans l'ouvrage de Cox. Il ne se trouve pas en tout cas, parmi les 20 canons disciplinaires généralement reconnus comme authentiques[2]. Cependant le dernier se rapporte au dimanche et nous y avons fait allusion (p. 159 et note 1) : il enjoint de ne pas prier agenouillé, mais debout, ce jour-là et les jours de la Pentecôte (Mansi, t. II, p. 678), et il est possible qu'il ait été décrété après une délibération un peu générale sur le dimanche, peut-être rattachée elle-même à la décision sur la

[1] *Th. St. u. Krit.* 1886, p. 605.

[2] *Real-Encykl.*[2] X, p. 534 ; *Encykl. des sc. relig.* IX, p. 619 ; De Broglie, *Règne de Constantin* II, Paris 1857, p. 52, 127.

controverse pascale. — En outre, nous trouvons dans les documents relatifs au concile, qui ont été traduits de l'arabe par Abraham Ecchellens, moine maronite du Mont Liban, professeur de langues orientales à Rome vers 1655, deux passages se rapportant aussi à l'institution dominicale.

L'un fait partie d'une préface générale aux actes du concile (Mansi t. II p. 1055...). Il y est parlé d'abord de 17 sectes hérétiques que l'Eglise avait antérieurement combattues, et la 1re est celle dite des *Sabbatins* (*Sabbatini*), formée de « Juifs qui avaient embrassé la foi chrétienne avec un cœur impur. Ils affirmaient qu'il valait mieux observer le sabbat (*aequius esse observare sabbatum*), l'honorer et y offrir des sacrifices qu'observer le dimanche. En effet, disaient-ils, c'est au jour du sabbat que Dieu a achevé sa création, il l'a béni et a ordonné de s'y reposer. Ils oublaient ce que Dieu a dit par Esaïe: « Mon âme a haï vos sabbats... Je vous enverrai de Sion une loi nouvelle choisie » (Esaïe 1 : 13, etc.). D'où il apparaît pleinement que la loi mosaïque, de même que l'observation du sabbat, était déjà abolie et qu'une loi nouvelle lui a succédé, celle que nous avons reçue de Christ par le moyen des apôtres. De plus, ils affirmaient qu'il fallait préférer dans l'Eglise la lecture de la loi de Moïse à celle de l'Evangile et de tous les livres du nouveau recueil (*novi instrumenti*), que la circoncision n'était pas abrogée... Et cependant, quoique judaïsant ainsi, ils se disaient de vrais chrétiens. Ils sont certainement du nombre de ceux dont Paul a dit: « Prenez garde à l'œuvre mauvaise, prenez garde à la circoncision » (allusion à Phil. 3 : 2).

L'autre passage est un vrai parallèle de celui qui est allégué par Henke et plus encore du 20e des canons généralement admis. C'est le chap. 19 d'un ensemble de règles destinées aux chrétiens privés de directeur spirituel, et relatives au jeûne. Après qu'il a été dit qu'on ne doit jeûner ni le sabbat, ni le dimanche, ces deux jours sont ainsi caractérisés (Mansi II p. 1046) : *Hisce duobus diebus, nimirum sabbati et die dominico, omnibus Christi fidelibus sacrum audiendum est horâ nonâ in ecclesiis, quoniam sunt dies festi, in quibus haud jejunandum. Sabbathum est dies festus Veteris Legis, proinde sacrum eo die Christianis audiendum est, sed integrum illis est opera servilia in eo facere et frangere jejunium. Dominicus vero dies est Novi Legis festus, ideoque oportet ut Christi fideles vacent hoc die ab omnibus servilibus operibus, sacrum audiant et frangant quoque jejunium. Et est dies de quâ ait Deus per linguam*

Davidis prophetae : « Haec est dies, quam fecit Dominus; exultemus et laetemur in illâ » (Ps. 118 : 24).

Le P. Ecchellens rappelle au sujet des documents qu'il a traduits de l'arabe, que plusieurs anciens écrits de la littérature gréco-latine ont mieux été conservés dans cette langue qu'en grec et en latin. Il ajoute que les documents ont été reconnus comme méritant créance par des communautés aussi diverses que celles des Melchites (chrétiens grecs se servant de la langue arabe), dont le patriarche est à Damas, des Jacobites monophysites, dont le chef est à Diarbékir sur le Tigre, des Nestoriens, des Maronites, des Coptes, des Abyssins et des Arméniens (Mansi II p. 1067-1072). De Broglie dit aussi que la collection des documents arabes traduits par Ecchellens « jouit encore en Orient d'une grande considération et fait loi dans presque toutes les églises du rite grec » (II p. 65).

Mais, d'autre part, les théologiens de l'Occident ne peuvent avoir qu'une confiance très limitée dans tout ce qui est attribué au concile de Nicée en dehors du symbole et des 20 canons. Ed. Vaucher, qui en 1878 a publié une thèse latine sur les décrets du concile, ne témoigne aucune confiance dans ces documents supplémentaires[1]. Gass, dans l'article de la *Real. Encykl.* [1] et [2] sur le concile, dit qu'ils renferment peu de données certaines et beaucoup d'évidemment fictives, de telle sorte qu'on ne doit pas faire grand cas de ces documents pour déterminer ce qui a réellement eu lieu. » Selon de Broglie, « de très bonne heure l'habitude est venue dans l'Eglise de faire remonter au concile toutes les règles ecclésiastiques un peu importantes, dont l'origine était inconnue ; » aussi, comme Hefele, n'ose-t-il pas se prononcer sur le parti à tirer des documents traduits par Ecchellens, tant il paraît difficile d'y démêler le vrai du faux (II p. 428-430).

Nous devons reconnaître, pour notre minime contribution, que le 2[d] des passages que nous avons extraits de Mansi, nous paraît trahir une origine postérieure à Constantin à cause de l'importance donnée au sabbat. Mais sur ce point, nous n'avons pas la même impression à l'égard du canon allégué par Henke.

En définitive, quand même nous constaterions que ce canon vient des sources syriaques que Harris Cawper a fait connaître en 1857 dans un ouvrage publié à Londres et que Gass semble assez apprécier, ou des sources coptes exploitées par Zoéga ou

[1] *Encycl. des sc. relig.* IX, p. 620.

par Eug. Revillout [1], ou de quelque autre source du même genre, l'authenticité du canon n'en serait pas démontrée par cela même. Aussi n'insisterons-nous que sur une autre décision, qui n'est point contestable et qui fut prise par le concile de Laodicée.

Il fut tenu dans le milieu du 4me siècle et il serait difficile d'en préciser la date. Selon l'*Encycl. des sc. rel.* et la *Real. Encykl.* [1], il eut lieu entre 343 et 381 ; selon Charteris (p. 18), en 364, et Mansi inclinait aussi vers cette date. Zöckler (*Real. Encykl.* [2], art. Sonntag) le place en 363; Henke (p. 601), en 360. Il ne s'est occupé que de discipline ecclésiastique et paraît avoir été tenu, dans un temps d'armistice sur les questions dogmatiques, principalement par des évêques ariens ; mais ses décisions n'en ont pas moins été acceptées par l'Eglise. *Nec mirum*, dit Mansi (II, p. 563, note 2). *Concilium ab haereticis habitum codicis Canonum Ecclesiae universae partem facere, cum ab Ecclesiâ receptum fuerit et nihil ejus moribus contrarium contineat.*

C'est le 29e de ces canons qui nous importe ici (Mansi II p. 570), et, comme il a été souvent mal traduit, même étonnamment, nous en donnerons d'abord le texte original : Οὐ δεῖ Χριστιανοὺς ἰουδαΐζειν καὶ ἐν τῷ σαββάτῳ σχολάζειν, ἀλλὰ ἐργάζεσθαι αὐτοὺς ἐν τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ· τὴν δὲ κυριακὴν προτιμῶντας, ἔιγε δυνάιντο, σχολάζειν ὡς Χριστιανοί. Εἰ δὲ εὑρεθεῖεν Ἰουδαΐσται, ἔστωσαν ἀνάθεμά Χριστῷ. Le texte est un peu elliptique, toutefois la traduction suivante nous paraît exacte et claire: » Les chrétiens ne doivent pas judaïser et chômer au jour du sabbat, mais travailler même en ce jour. Ils doivent au contraire honorer le dimanche plus que le sabbat et, s'ils le peuvent, chômer le dimanche, comme chrétiens. S'ils sont trouvés judaïsant, qu'ils soient anathèmes pour Christ ! »

Il ne faut pas (en particulier à cause de δέ) rattacher le τὴν δὲ κυριακὴν προτιμῶντας à ce qui précède, comme le fait Isidore Mercator, mais à ce qui suit, ainsi que le font Gentianus Hervetus et Denys-le-petit [2]. La grande phrase du canon se compose de deux membres dépendant chacun de δεῖ présent ou sous-entendu (Il ne faut pas... mais il faut que...). Le 1er membre s'étend jusqu'à ἡμέρᾳ inclusi-

[1] *Analecta Nicaena, fragments relating to the council of Nice. The syriac text from an ancient M. S. — Catalogus codic. coptic. manuscr. Mus. Borgiani. Liber synodicus de concilio Nicaeno. — Le concile de Nicée d'après les textes coptes*, etc., 1873. — Voir *Encycl. des sc. relig.* IX, p. 620...

[2] Mansi II, p. 588; — p. 569, 580.

vement et traite du sabbat. Le 2d concerne le dimanche. Puis vient la petite phrase avec son anathème contre les chrétiens qui chômeraient le samedi.

On a mis avec raison une virgule entre δυνάντο et σχολάζειν, parce que ce dernier mot ne dépend pas du 1er, comme l'estime Gent. Hervetus (Mansi II p. 569), mais du δεῖ sous-entendu, comme traduisent Denys-le-petit et Isid. Mercator. Les chrétiens ne doivent pas se reposer au sabbat, mais bien le dimanche.

De plus, on ne comprend pas comment Denys-le-petit et Isid. Mercator ont pu traduire le εἴγε δυνάντο, l'un par : *si vacare voluerint ;* l'autre par : *si hoc eis placet*. Henke doit traduire d'une manière analogue, puisqu'il ne voit dans le canon « que le bon conseil de préférer le dimanche au sabbat. » Zahn non plus n'est point irréprochable à cet égard, puisque selon lui « il est dit seulement qu'on doit chômer le dimanche autant qu'il convient (so viel es angeht) pour attester d'une manière visible qu'on est chrétien et non juif. » Le texte semble permettre seulement la traduction que nous avons donnée, d'accord avec Gent. Hervetus, Neander, Hengstenberg, Zöckler, J. Lefort [1], etc.

Enfin Denys-le-petit a bien fait de traduire προτιμῶντας par : *praeferentes autem in veneratione* et de ne pas s'en tenir au sens habituel et général de προτιμάω, qui a ici son sens primitif de : honorer davantage. Le 2d membre de la grande phrase serait au complet s'il y avait : δει δέ Χριστιανούς, τήν κυριακήν προτιμῶντας, σχολάζειν, εἴγε δυνάντο, ἐν τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ, ὡς Χριστίανοί. Le προτιμῶντας est lui-même sous la dépendance de δεῖ : C'est un premier devoir pour les chrétiens d'honorer le dimanche plus que le sabbat, et de ce 1er devoir découle le 2d : se reposer le dimanche et non le sabbat.

Il nous semble donc que ce canon, d'un côté, interdit très sévèrement le repos du sabbat et, de l'autre, prescrit celui du dimanche, à cause de la supériorité que les chrétiens doivent attribuer à ce dernier jour, Ce repos du dimanche est du reste compris dans un sens judicieux, spirituel, anti-pharisaïque, puisqu'une restriction est énoncée : *s'ils le peuvent*, pour autant que cela leur est possible. Cette restriction ne doit pas être exagérée, comme si l'observation du dimanche devait

[1] *Gesch. d. Sonnt.*, p. 29. — *Allgem. Gesch.*.. II, 1e Abth.[1], p. 430.— *Ueber den Tag des Herrn*, p. 103. — *Real-Encykl.*[2], art. Sonntag, p. 429. — *Du repos hebdomadaire au point de vue de la morale et de la culture intellectuelle et des progrès de l'industrie,* Paris, 1874, p. 5. Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques.

dépendre du bon plaisir des chrétiens, et elle ne doit pas non plus paraître superflue. Le Seigneur lui-même n'avait-il pas été obligé de dire aux pharisiens: « Le sabbat a été fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat ? » Le pharisaïsme, n'était-il pas pour les chrétiens du 4e siècle une réalité toujours présente à leurs côtés ? Et aujourd'hui même, la grande parole du divin Maître ne serait-elle nulle part bonne à rappeler ?

En résumé, il y a une grande analogie entre les points de vue sous lesquels sabbat et dimanche sont envisagés, d'une part, dans ce canon et dans les autres du concile de Laodicée, que nous avions déjà signalés (p. 186), et, d'autre part, dans la 2de citation que nous avons empruntée à Mansi. Là, comme ici, le samedi, quoique, à plusieurs égards, distingué des autres jours ouvriers, ne doit pas être un jour de repos, mais bien le dimanche. Le repos du sabbat a donc été transmis au dimanche, et l'on peut bien dire alors, de même que le canon attribué par Henke au concile de Nicée, qu'avec le repos, la gloire de l'un est passée à l'autre.

Le même point de vue a été largement développé par Eusèbe de Césarée, qui, ami et conseiller de Constantin, siégeait lors de l'ouverture du concile de Nicée, à la droite de l'empereur. Il s'agit surtout de son Commentaire sur les Psaumes, composé entre 327 et 340 [1], et plus précisément de l'explication du Ps. 92, intitulé : « Cantique pour le jour du sabbat », dont nous avons eu déjà l'occasion de parler. Cette explication a été signalée d'abord par Moses Stuart, d'Andover [2], « le patriarche de l'érudition biblique en Amérique. »

A propos des v. 2 et 3, Eusèbe développe l'idée que si le psaume convenait au sabbat, il convient mieux encore au dimanche. Après avoir parlé de l'infidélité des Juifs, il s'exprime ainsi : « C'est pourquoi le Verbe a malgré eux, par le moyen de la Nouvelle Alliance, *déplacé la fête du sabbat en la transportant sur le lever de la lumière*, et Il nous a transmis une image du vrai repos dans le Jour du Sauveur, le dimanche et le 1er jour de la lumière. C'est en ce jour que le Sauveur du monde, après avoir achevé toute sa tâche parmi les hommes et remporté la victoire sur la mort, a franchi les portes célestes, laissant derrière lui l'œuvre créatrice des six jours et entrant dans le sabbat digne de la divinité, dans un repos trois fois

[1] Voir Migne, *Patrol. gr.*, t. XXIII, p. 21.
[2] Voir Cox, *Literat...* I, p. 360.

bienheureux. Le Père lui avait dit : « Assieds-toi à ma droite... [1] » Dans ce jour, qui est celui de la lumière, le premier et celui du vrai soleil [2], nous-mêmes, rachetés par Christ d'entre les nations de tout l'univers, nous nous réunissons après un intervalle de 6 jours, nous célébrons de saints et spirituels sabbats et nous accomplissons, selon la loi spirituelle, ce que la Loi commandait aux prêtres pour le sabbat. Nous présentons en effet les offrandes et les sacrifices spirituels qui sont appelés les sacrifices de louange et les sacrifices de jubilation ; nous faisons monter l'encens de bonne odeur, dont il est dit : « Que ma prière s'élève comme l'encens devant toi » (Ps. 140:2) ; nous offrons même des pains de proposition, en renouvelant le souvenir du Sauveur [2] ; nous offrons en purification pour nos âmes [2] des aspersions du sang de l'Agneau de Dieu, qui ôte les péchés du monde ; nous allumons aussi les luminaires de la connaissance de la face de Dieu [2]. Même ce qui est dit dans le psaume, nous nous efforçons de le faire en ce jour, confessant en paroles et en œuvres le Seigneur et psalmodiant au nom du Très-Haut ; à l'aurore, au lever même de notre lumière, nous annonçons la miséricorde de Dieu qui nous a été faite ; et pendant les nuits, nous manifestons sa vérité par une conduite sobre et pure. En somme, *toutes les autres choses qu'il fallait faire au jour du sabbat, nous les avons transférées au jour du dimanche, comme en un jour plus dominical, principal et plus précieux que le sabbat juif* [3]. Car en ce jour fut la lumière, après que, lors de la création du monde, Dieu eut dit que la lumière fût. En ce jour pareillement s'est levé pour nos âmes le soleil de justice. Aussi nous a-t-il été transmis de nous assembler en ce jour. »

[1] *Διά της Καινης Διαθηκης Λογος μετήγαγε καὶ μετατέθεικε τὴν τοῦ σαββάτου ἑορτὴν ἐπὶ τὴν τοῦ φωτος ἀνατολήν, καὶ παρέδωκεν ἡμῖν ἀληθινῆς ἀναπαύσεως εἰκόνα, τὴν σωτηρίαν καὶ Κυριακήν καὶ πρώτην τοῦ φωτός ἡμέραν, καθ' ἣν ὁ Σωτὴρ τοῦ κόσμου μετά πάσας αὐτοῦ τὰς ἐν ἀνθρώποις πράξεις, τὴν κατά τοῦ θανάτου νίκην ἁράμενος, τὰς οὐρανίους πύλας ὑπερέβαινεν ὑπέρ τὴν ἑξαήμερον κοσμοποιίαν γενόμενος, τό τε θεοπρεπές σάββατον καὶ τὴν τρισμακαρίαν ἀνάπαυσιν ὑπολαμβάνων..*

[2] *Ἐν ᾗ, φωτός οὔσῃ καὶ πρώτῃ καὶ τοῦ ἀληθοῦς ἡλίου ἡμέρᾳ.— Τὴν σωτήριον μνήμην ἀναζωπυροῦντες.— Καθάρσιον τῶν ἡμετέρων ψυχῶν.— Τά φῶτα τῆς γνώσεως προσώπου τοῦ Θεοῦ.*

[3] *Καὶ πάντα ὁή ὑσα ἄλλα ἐχρὴν ἐν σάββατῳ τελεῖν, ταῦτα ἡμεῖς ἐν τῇ Κυριακῇ μετατεθείκαμεν, ὡς ἂν κυριωτέρας οὔσης καὶ ἡγουμένης, καὶ πρώτης, καὶ τοῦ Ἰουδαϊκου σαββάτου τιμιωτέρας.*

Le commentaire du psaume se termine ainsi : « Tel est le psaume, dit cantique pour le jour du sabbat, c'est-à-dire pour le temps du repos qui est selon Dieu [1], temps dans lequel il convient que nous aussi, nous reposant pour l'étude des sciences divines, nous fassions monter à Dieu les discours d'actions de grâce du présent cantique. »

Deux autres passages des Pères, dont le 1er est probablement du 4e siècle, mais qui sont en tout cas postérieurs à celui d'Eusèbe, de Césarée, méritent encore d'être cités.

Le texte du 1er, encore peu connu, a été soumis à une étude critique toute nouvelle et traduit en allemand par Th. Zahn dans la *Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft...*, 1884 (p. 516-534). C'est un discours familier, extrêmement intéressant, prononcé par un évêque nommé aussi Eusèbe, dans un lieu de culte, après le départ de la communauté et pour répondre à la question suivante d'un jeune ecclésiastique : « Pourquoi est-il nécessaire de célébrer le saint jour du Seigneur et de ne pas y travailler ? Quel profit retirons-nous de ne pas y travailler ? »

Selon Zahn, l'évêque serait vraisemblablement Eusèbe, évêque d'Emèse, « ville de Syrie, dans la Phénicie du Liban, à l'ouest de Palmyre, au nord-est de Sidon, » mort en 360, un des principaux précurseurs de l'école d'Antioche, et le discours aurait été prononcé vers 350. Nous traduirons les fragments qui ont pour nous le plus grand intérêt.

« (§ 2) ... Voici la cause de notre célébration du Jour du Seigneur et de notre abstention de travail en ce jour. Lorsque le Seigneur institua le sacrement, il prit du pain..., en disant : « Prenez, mangez, ceci est mon corps.... » De même il présenta aussi la coupe, après y avoir fait le mélange [2] et avoir rendu grâces, et il dit : « Ceci est mon sang..., faites ceci en mémoire de moi. » Ce jour est donc un mémorial du Seigneur, aussi est-il appelé Jour du Seigneur (le pieux évêque unissait étroitement la Cène et le dimanche). Avant les souffrances du Seigneur, ce jour n'était pas ainsi nommé, mais premier jour, commencement de la semaine.... Et le jour où le Seigneur commanda de célébrer le sacrement commémoratif, il nous fut aussi commandé, dès le commencement, de nous abstenir de tout travail, afin d'honorer la sainte fête du sacrement et de la

[1] *Τουτέστι τόν κατά Θεόν σχολῆς τε καὶ ἀναπαύσεως καιρόν.*

[2] Cp. le récit de Justin Martyr, p. 156, et Rheinwald, *Kirchl. Archäol* p. 338.

résurrection. Ce jour est donc pour nous le commencement d'un triple bien (τριάδος ἀγαθῆς τὴν ἀρχήν) : création du monde, résurrection et semaine. Réunissant ainsi en lui 3 commencements, il indique le commencement de 3 bonnes choses », à savoir, d'après ce qui suit, repos, prière et affranchissement du mal (λύσις τῶν κακῶν), par où il faut entendre soit le pardon des péchés commis les jours précédents, soit la cessation de l'activité pécheresse.

» (§ 4). Le seul motif de cette obligation de célébrer ainsi le Jour du Seigneur, est que, suspendant notre travail, nous ayons du temps pour le service divin. Il ne suffit pas de nous abstenir de travail, il faut aussi que nous nous abstenions de mal faire...

» (§ 6) ... Ce jour nous a été donné pour la prière et pour notre délivrance du péché, pour le repentir et pour le salut, et pour le repos des mercenaires et des esclaves, car « c'est ici la journée que Dieu a faite. Qu'elle soit pour nous un sujet d'allégresse et de joie! » (Ps. 118 : 24).

»(§ 7) Mais si nous devons être joyeux, ce n'est pas pour obscurcir notre âme par le boire et le manger, mais pour nous délecter dans la méditation des Saintes-Ecritures et nous réjouir avec les mélodies du prophète David. Remarque donc l'exactitude du prophète pour montrer comment le Seigneur n'a pensé qu'au dimanche. Il ne dit pas : « Ce sont ici les journées que le Seigneur a faites, » mais il parle d'une seule et unique journée. Le Seigneur n'a-t-il pas fait aussi les autres jours? Assurément. Mais le prophète ne mentionne que celui-ci. David n'a pas pensé aux autres jours, parce que Dieu nous les a donnés pour l'action et pour l'accomplissement des travaux de la campagne. Mais au 7e jour il a donné du repos aux hommes. Aussi, lorsque Dieu a donné à Moïse sa loi, il a prescrit aux Hébreux de se reposer le jour du sabbat, car en ce jour il s'est reposé de toutes ses œuvres. C'est pourquoi il leur a aussi commandé de quitter le travail et de se récréer. Mais comme les Hébreux l'irritèrent et ne persévérèrent pas dans l'obéissance à ses commandements, il leur jura par la bouche du prophète qu'ils n'entreraient pas dans son repos (Ps. 95 : 11). Il appela en effet le sabbat « repos ». Maintenant, lorsque le Seigneur, né de la sainte Vierge, vint sur la terre, il renouvela toute la Loi, dont il avait été du reste le créateur. Voyant qu'elle était difficile et que personne ne pouvait l'accomplir, il l'expulsa, introduisit la grâce et renouvela toute chose, suivant le témoignage de l'apôtre (2 Cor. 5 : 17). *Comme tout fut renouvelé, le Seigneur devait aussi supprimer la*

loi du sabbat et à sa place introduire pour nous un autre jour (und für uns statt dessen einen anderen Tag einführen). Il nous donna donc, pour le repos et le culte, le 1er jour, celui dans lequel il a commencé à créer le monde, et il le nomma Jour du Seigneur ».

L'évêque termine son instruction en disant : (§ 8) « Si tu veux qu'aucun malheur ne t'arrive, ne reste pas loin de l'Eglise au Jour du Seigneur et que ta bouche s'abstienne du babil insensé, car « c'est ici la journée que Dieu a faite. Qu'elle soit pour nous un sujet de joie et d'allégresse » dans la communion du Seigneur Jésus, auquel soient honneur et puissance dès maintenant et à jamais... ! Amen ! —»

« L'importance historique de ce discours, dit Zahn, consiste surtout en ce qu'à ma connaissance, c'est de beaucoup le seul document de l'ancienne Eglise grecque où le dimanche soit désigné avec autant de précision et d'abondance comme l'équivalent chrétien du sabbat juif et soit rattaché aussi nettement à Christ comme législateur de la Nouvelle Alliance, de même que le sabbat à Moïse. Dans ce discours, le sabbat est fondé, comme le dimanche, sur l'idée divine d'un jour de repos pour les hommes [1], déjà indiqué lors de la création et en vigueur avant Moïse. Aussi l'introduction du dimanche est-elle comprise comme une nouvelle modification de la loi du sabbat. On ne peut supposer que ce point de vue ait été une découverte personnelle d'Eusèbe d'Emèse ; la manière même dont il l'exprime serait peu favorable à cette hypothèse. »

Zahn parle ensuite précisément de l'autre passage annoncé. Mais auparavant, disons, tout au moins, que, dans l'appréciation précédente il semble ignorer le commentaire d'Eusèbe de Césarée, sur le Ps. 92, commentaire auquel il ne fait d'ailleurs aucune allusion dans sa *Gesch. des Sonnt.*, pas plus que Zöckler dans l'art. Sonntag de *Real. Encykl.* [2], et Hengstenberg dans son livre sur *Le Jour du Seigneur*. — Il y aurait encore des réserves à faire même dans les paroles sui-

[1] Zahn met ici en note : « En examinant avec soin dans le § 7 comment l'auteur passe au sabbat mosaïque, on reconnaît clairement le contraste entre « les hommes » et « les Hébreux. » La parole de Ps. 118 : 24 plane au-dessus de l'opposition du sabbat et du dimanche. » — Eusèbe de Césarée, dans son explication de Ps. 92 : 5 rapporte exclusivement cette parole au dimanche, et, dans le commentaire des v. 2 et 3 il est beaucoup moins favorable qu'Eusèbe d'Emèse à l'idée du sabbat primitif. Le point de vue de ce dernier Eusèbe semble donc supérieur comme vue d'ensemble.

vantes mises par Zahn en tête de son article de la *Zeitschrift*: « L'idée que le dimanche chrétien serait le sabbat christianisé, a été complètement étrangère à l'Eglise antérieure à Constantin et elle était même contraire aux vues de cette Eglise soit sur la Loi, soit sur le dimanche. En Occident, cette idée a triomphé dans la pratique et dans la théorie au plus tard (spätestens) dans l'église carlovingienne [1]. En Orient, elle a trouvé un terrain beaucoup moins favorable ; mais cependant, là aussi elle se montre peut-être un peu plus tôt qu'on ne l'admet généralement, et les présuppositions sur lesquelles elle repose, se sont longtemps préparées et développées dans l'Eglise entière. » — Ces lignes semblent bien indiquer chez Zahn une modification de ses idées précédentes, et nous allons en voir une nouvelle preuve. Mais ne devra-t-il pas les modifier plus encore ? —

Le court passage qu'il nous reste à signaler, se trouve dans une homélie sur les semailles[2], « qu'un seul manuscrit transmet comme étant d'Athanase et qui ne doit pas lui être attribuée pour beaucoup d'autres raisons que celles alléguées par Montfaucon[3]. » C'est une prédication de samedi qui commence ainsi : « Nous nous sommes réunis un jour de sabbat, non comme si nous étions malades de judaïsme, car nous n'avons rien à faire avec les faux sabbats. Mais nous sommes ici en un jour de sabbat pour adorer le Maître du sabbat. Auparavant le sabbat était en honneur chez les anciens, mais le *Seigneur a déplacé le sabbat et en a fait le jour du Seigneur* [4]. »

Zahn, dans sa *Gesch. des Sonnt.*, traduisait ainsi cette dernière phrase : « Mais le Seigneur a transformé le sabbat en un jour du Seigneur [5], » et il ne voyait là qu'une allusion à la célébration chrétienne du sabbat, nullement à un transfert du sabbat au dimanche. Il émet une tout autre opinion dans l'article de la *Zeitschrift*. « Il semble, dit-il avec une franchise qui l'honore, que

[1] Cp. Zöckler, *Real-Encykl.*[2], art. Sonntagsf., p. 430 : Erst seit der Karolingerzeit dringt die Idee einer Substitution des Sonntags für den alttestam. Sabbath im christl. Abendlande.

[2] *Homilia de semente* : Marc 2 : 23—3 : 6. *Patrol. gr.* de Migne, t. XXVIII, p. 143.

[3] *Gesch. d. Sonnt.*, p. 61. L'authenticité du discours est très douteuse pour Migne. Voir p. 13, 143 (*non comparet in antiquis Athanasii operum collectionibus, nec nisi in codice Anglicano hâctenus reperta fuit*).

[4] *Μετέθηκε δέ ὁ Κυρίος τὴν τοῦ σαββάτου ἡμέραν εἰς κυριακήν.*

[5] Den Sabbath in *einen* Herrentag (Sonntag) umgesetzt.

le discours pseudo-athanasien où je ne voyais aucun témoignage favorable au point de vue d'Eusèbe d'Emèse, en renferme un cependant, car il dit : « Autrefois chez les anciens le sabbat était un jour vénéré, mais le Seigneur a transformé le sabbat en dimanche (in den Sonntag). » — En outre, une note est ainsi conçue : « L'explication que j'ai donnée de cette phrase dans mon *Hist. du dim.* est artificielle et fausse. L'absence de l'article devant κυριακή ne signifie rien, le mot étant devenu un nom propre, et tout le contexte le prouve. »

Zahn considère l'homélie, non seulement comme n'étant pas d'Athanase, mais encore comme pouvant difficilement être l'œuvre d'un alexandrin. Elle semblerait émaner d'un auteur qui, précisément comme Eusèbe d'Emèse, aurait vécu en Syrie.

ERRATA ET ADDITIONS

POUR LES DEUX VOLUMES

1er VOLUME, p. 310. *A ajouter* à la fin de l'*Appendice* VI :

Dans l'islandais, qui représente avec une grande pureté l'ancien norwégien ou scandinave, le samedi est appelé *laugardagur* ou *laugardagr* ou *laugardag*, c'est-à-dire jour de bain, de lavage (Jones, *Chart of the Week* : J. Leclercq, *La Terre de glace*, Paris, 1883, p. 34 ; Eichhoff. *Littérature du nord au moyen âge*, p. 38). Le même jour est appelé d'une manière analogue, non seulement dans les langues suédoise et danoise (*lördag; lverdag*), dérivées de l'ancien norwégien ou norse, mais encore dans le finnois (*lauvantai*), l'esthonien (*lau-pääv*) et le lapon (*lavardak*), trois langues du groupe ougro-finnois.

Dans l'islandais, les autres jours hebdomadaires, à partir du dimanche sont appelés d'après le prince L.-Lucien Bonaparte cité par Jones : *Sunnudagur*, *Manudagur*, *Prijudagur*, *Miövikudagur*, *Fimmtudagur*, *Föstudagur*. Désireux d'avoir quelques renseignements sur la signification de ces noms, je me suis adressé à un savant fort compétent, et voici ce qu'il m'a répondu : « *Sunnudagr* (dimanche) signifie le jour du soleil. *Manudagr* (lundi), signifie le jour de la lune. *Prijjudagr* (mardi) signifie le 3e jour de la semaine (*pridji* = 3e). *Miövikudagr* (mercredi) signifie le jour du milieu de la semaine (*miö*, milieu ; *vika*, semaine). *Fimtudagr* (jeudi) signifie le 5e jour de la semaine (*fimti* = 5e). Vendredi se dit en islandais non pas *Föstudagr*, mais *Frjádagr* (angl. *Friday*), du nom de Freya, la déesse de l'amour (*dies Veneris*). Je ne sais si *Föstudagr* se dit, mais cela ne signifierait pas 6e jour, mais plutôt jour nourricier (angl. *foster*). *Laugerdagr* (samedi) signifie le jour des ablutions. »

Cette série d'appellations me semble provoquer plusieurs remarques :

1° On retrouve donc dans les appellations du dimanche, du lundi et du vendredi les désignations mythologiques habituelles (Soleil, Lune, Vénus).

2° Le mercredi est appelé, comme dans l'allemand (*Mittwoche*), le jour du milieu de la semaine, et il en est de même, d'après L.-Lucien Bonaparte, dans le finnois (*keskiviikko*), l'esthonien (*colmapääw* ou *kesk-nädal*, *nädal* signifiant semaine) et le lapon (*gaskvakko*).

3° Le jeudi est appelé en islandais le 5e jour, de même que dans plusieurs contrées de la Haute-Germanie (*Phinstag*).

4° Le même point de vue numérique se retrouve dans l'appellation islandaise du mardi.

5° Parmi les désignations islandaises des jours hebdomadaires, il en est donc 3 qui ont un caractère mythologique, et 3 autres qui ont un caractère numérique (mardi, mercredi, jeudi). Ces 3 dernières ont disparu dans les nomenclatures suédoise et danoise, pour être remplacées par des désignations mythologiques, d'où l'on peut conclure que les appellations numériques étaient les plus anciennes.

6° La désignation du 7e jour mériterait d'être beaucoup étudiée, d'autant plus que des désignations analogues se retrouvent, comme nous l'avons dit, dans des langues ougro-finnoises.

7° D'après Eichhoff (p. 38), notre samedi était présidé par Loke (ou Loki), l'esprit tentateur, « que les Angles nommaient *Sæter* », d'où viendrait le *Saturday* anglais. — Grimm, dans sa *Deutsche Mythologie* (p. 114), nomme ainsi les divers jours hebdomadaires dans l'ancienne langue du nord : *Sunnudagr*, *Mânadagr*, *Tyrsdagr* ou *Tysdagr*, *Odinsdagr*, *Thorsdagr*, *Friadagr* ou *Freyjudagar*, *Laugardagr;* puis, après avoir énuméré les noms correspondants du suédois et du danois, il continue en disant : « Ce n'est que pour le 7e jour que le nom de l'ancienne langue du nord s'éloigne des noms saxons et frisons : *laugardagr* signifie jour de bain, parce qu'on se baignait à la fin de la semaine. Et cependant n'y aurait-il pas ici encore une connexion ? Une poésie latine du 9e siècle sur une bataille renferme ce vers remarquable : *Sabbatum non illud fuisse, sed Saturni dolium*, c'est-à-dire un bain du diable. » Plus loin (p. 226), Grimm constate que *sætere* signifie en anglo-saxon *insidiator*, que l'ancien nom scandinave *laugardagr*, qui sûrement signifia plus tard jour de lavage ou de bain, pourrait avoir été plus tôt *Lokadagr*, *Logadagr* et Logi ou Loki avoir répondu au latin Saturne, Loki étant pour les anciens scandinaves un être qui égare, séduit, tend des pièges, et étant ainsi comparable au Satan juif et au Saturne païen.

8° Il se pourrait qu'il y eût un rapport dans les idées de ces populations entre leurs lavages du samedi et leur culte de Loki, et cette circonstance, jointe aux grands changements de climat survenus en Islande, expliquerait au moins en grande partie le triste

contraste offert dans les habitudes de propreté entre les Islandais, païens et les Islandais chrétiens (voir Leclercq, *La Terre de glace*, p. 142, etc.)

9° En tout cas cette mise à part du 7e jour comme jour de bain chez d'assez nombreux païens du nord semble mériter de fixer l'attention.

2d VOLUME, p. 4. Il faut mentionner parmi les réfutations en langue française des idées de l'école hypercritique sur le Pentateuque, un article de la *Revue de l'histoire des religions*, intitulé « Esdras et le code sacerdotal » et paru en 1881 (t. IV, p. 22-45). L'auteur en est Jos. Halévy, si connu par l'indépendance de son caractère et sa distinction comme orientaliste. « Pénétré de l'amour de la vérité, dit-il (p. 24), et professant la plus haute estime pour la jeune école critique qui compte parmi ses membres des savants aussi distingués que MM. Graf, Wellhausen, Reuss, d'Eichtal, etc., j'ai mis la meilleure volonté du monde à accepter la nouvelle manière d'envisager le rôle d'Esdras. Malheureusement, après une étude persévérante du sujet, je n'ai pas trouvé ni dans les mémoires de ce scribe, si ceux qu'on donne en son nom lui appartiennent réellement, ni dans le récit, pourtant assez enjolivé du chroniqueur (c'est-à-dire de l'auteur des parties du livre d'Esdras autres que les dits Mémoires), le moindre indice favorable à cette hypothèse ; je dirai plus, c'est un sentiment contraire qui se dégage de ce récit, sentiment peu d'accord avec le rôle actif et décidé qu'on a bien voulu accorder au célèbre scribe. Aussi, après de longues hésitations, et n'ayant d'autre but que la recherche impartiale de l'histoire, je me décide maintenant à exposer mes doutes à cet égard, avec l'espoir que des forces plus jeunes et plus autorisées que les miennes se mettront bientôt à examiner sérieusement les autres résultats obtenus jusqu'à ce jour par cette nouvelle école critique. » — Voici maintenant la *Conclusion* de l'article : « Si les considérations qui précèdent sont exactes, on sera autorisé à affirmer les résultats suivants : 1° Le prêtre et scribe Esdras n'est en aucun rapport avec la promulgation du code sacerdotal et moins encore avec le rédaction finale du Pentateuque. 2° Le Lévitique et les livres qui le précèdent, forment le point de départ de nombreuses allusions dans les psaumes antérieurs à Esdras et dans Ezéch. XX, et sont par conséquent antérieurs à la captivité. 3° Au temps du chroniqueur et très probablement déjà à celui d'Esdras, le texte de Lév. XXIV, 40 présentait de sérieuses variantes sur lesquelles se fonde le récit de Néh. IX, 14, 15. 4° Ce dernier récit témoigne d'un état d'exégèse assez avancé et très subtil, lequel atteste à son tour une connaissance ancienne et très répandue du code sacerdotal.— » Dans une note de la page 34, il est dit : « Du reste le système de *suspicion permanente* que Wellhausen met trop souvent en œuvre afin d'obtenir tout juste ce qu'il

lui faut, s'harmonise fort peu avec l'impartialité absolue qui constitue le devoir suprême de l'historien. »

Kuenen ayant combattu les conclusions d'Halévy, celui-ci les a défendues dans deux articles intitulés, l'un : « Esdras a-t-il promulgué une loi nouvelle? » l'autre : « Le code sacerdotal pendant l'exil » (*Revue de l'histoire des religions*, 1885, t. XII, p. 26-38; 1886, t. XIV, p. 189-202). Le dernier article concerne les références à ce code qu'Halévy reconnaît dans Ps. LI et surtout Ezéch. XX.

Le 2d volume d'Al. Westphal sur *Les sources du Pentateuque*, intitulé : *Le problème historique*, a paru en 1892.

Le Code sacerdotal, notre A, est présenté comme ayant été « rédigé vers la fin de l'exil » (p. 384, note 2), le Code sinaïtique (Lév. XVII-XXVI), pour nous une partie du Livre de sainteté, comme une « transition entre le programme esquissé par Ezéchiel et le texte définitif du Code sacerdotal » (p. 384, note 2; p. 27 note 3).— L'auteur fait (p. 194) une distinction entre « le sabbat-vacance, jour de repos et de délassement (Deut. V, 12 ; Amos VIII, 5, 6 ; 2 Rois IV, 23 ; Osée II, 13, comp. IX, 5) » et « le sabbat-consigne, jour de fête religieuse où tout travail est puni de mort (Nomb. XV, 32... ; Ex. XXXI, 14... ; comp. Ex. XVI, 5 et Ex. XXXV, 3), » distinction qui rappelle singulièrement le point de vue de Wellhausen (voir p. 44... du présent volume). — Par contre, au sujet du Décalogue (p. 327, note 2), Westphal semble incliner en définitive vers l'opinion d'après laquelle le Décalogue primitif « devait se réduire à la courte mention des 10 devoirs principaux (prescrits dans Ex. XX et Deut. V), abstraction faite de tout commentaire. » Ce serait déjà mieux que la simple juxtaposition des 4 prétendus décalogues dont nous avons parlé en note à la page 15 de ce volume. Mais comment donc l'auteur peut-il dire que « le motif donné au repos du sabbat par la version deutéronomique du décalogue est tout-à-fait différent » du motif allégué par Ex. XX, 11? C'est ne tenir aucun compte du « comme te l'a commandé l'Eternel ton Dieu » de Deut. V, 12, qui certes peut, tout au moins, indiquer une allusion à ce 2d motif. Comment, d'ailleurs, reconnaître dans la délivrance de la servitude d'Égypte une raison suffisante de l'institution d'un jour hebdomadaire de repos?— Je tiens encore à constater que dans ce 2d volume Westphal parle avec beaucoup plus de considération que dans le 1er soit du Décalogue d'Ex. XX, soit du Livre de l'Alliance. Il dit, en particulier, de ce qu'il appelle l'*Ecrit prophétique*, formé de la réunion du 2d Elohiste et du Jéhoviste : « Il a été, avant tout, une œuvre d'histoire, et, certes, la plus belle de toutes ; mais ses pages renferment aussi une portion législative d'une importance capitale : le Décalogue et le petit corps de lois, Ex. XX, 23-XXIII, 33, connu sous le nom de Livre de l'Alliance. » Ailleurs (p. 141), ce Livre est appelé « la plus ancienne législation des Hébreux » ; mais, à mon

regret, je n'ai su trouver nulle part dans le volume une détermination plus précise de cette antiquité, sauf cette indication qu'il est antérieur au Jéhoviste et par conséquent à la 1re moitié du 9e siècle (p. 260).

Le même auteur a publié dans la *Revue chrétienne* du 1er déc. 1892 un article intitulé : *Mosaïsme, prophétisme, lévitisme. Essai sur la révélation de l'Ancienne Alliance*, et destiné à faire suite à son 2d volume. Le Décalogue y est mis fort en relief, comme « le document de la révélation religieuse du peuple élu », comme étant, « par rapport à la législation d'Israël, ce qu'est la parole de Dieu par rapport aux institutions théocratiques, à l'organisation ecclésiastique et à la théologie des deux Alliances. » Mais cet article fait tristement ressortir certain côté du point de vue général de l'auteur. Il distingue dans l'histoire de l'Ancienne Alliance 3 périodes : la 1re, « de révélation, » correspondant au Jéhoviste, « l'historien de la religion, dont Moïse, l'ami de Jéhovah, a été le révélateur ; » — la 2de, « d'assimilation, » celle des prophètes qui, « apôtres de la religion révélée, ont bâti sur le fondement posé par Moïse ; » — la 3e, « d'altération », ou du « lévitisme judaïque », qui a été une transformation du spiritualisme hébraïque analogue à celle du christianisme évangélique en catholisme romain. Ledit lévitisme n'en remonterait pas moins à Ezéchiel, « prêtre et prophète, l'origine, non pas du judaïsme, mais des tendances qui devaient le produire, » et qui a « été appelé à bon droit le père de la communauté postexilique des Esdras et des Néhémie. » Ce lévitisme judaïque correspondrait au Code élohiste ou sacerdotal et aurait dû « fatalement » aboutir à la prière du pharisien (Luc XVIII) et à la crucifixion du Messie par son propre peuple.— Mais le culte lévitique de l'Ancien Testament peut-il être ainsi distingué de la révélation et du prophétisme ? N'était-il pas lui-même une révélation et une prophétie ? Et c'est lui, non le pharisaïsme, qu'on taxerait d'altération du spiritualisme hébraïque ! Il aurait été le chemin conduisant au pharisaïsme ! Qu'y avait-il cependant de plus propre à pénétrer l'Israélite du sentiment de sa propre indignité et de celui de la sainteté de Dieu que le rituel du Jour des Expiations, le vrai cœur de ce culte, comme on l'a si bien nommé et comme le suppose l'admirable Epître aux Hébreux ? Oh ! qui fera donc sentir à la jeune génération théologique avec une lumière et une énergie dignes de la cause, toute la profonde vérité de la vieille et grande distinction de *La Loi et les prophètes*, telle que le Seigneur l'a lui-même enseignée (Mat. V, 17 ; VII, 12 ; XI, 12 ; XXII, 40; Luc XVI, 16) ?

Peu avant l'apparition dû 2d volume de Westphal, Frèd. Montet avait publié : *Le Deutéronome et la question de l'Hexateuque étude critique et exégétique*. Nous y avons lu avec plaisir (p. 56) : « Ces deux textes d'Ex. XX et Deut. V sont à peu près identiques,

et la principale différence est dans le motif prescrivant le repos du 7e jour : dans l'Exode, c'est un motif religieux, la cessation de l'œuvre de la création au 7e jour ; dans le Deutéronome, c'est *surtout* (c'est nous qui soulignons) un motif humanitaire, la nécessité de laisser reposer l'esclave... » Il dit encore p. 172 (cp. 151) « Par l'addition de ces mots (« comme l'Eternel ton Dieu te l'a ordonné »), le Deutéronomiste laisse voir qu'il ne fait que répéter une chose connue et déjà dite, que reproduire un document mis par écrit et publié avant lui. L'Ex. XX, 10 motive le commandement... par le repos du Créateur au 7e jour ; le Deut. V, 14, 15 par le repos du Créateur au 7e jour et par un sentiment d'humanité envers les esclaves... Ici encore le Deutéronomiste semble avoir voulu compléter l'œuvre de son devancier... On n'a pas assez remarqué d'ailleurs que dans Ex. XXIII, 12 le motif humanitaire est seul invoqué pour justifier le repos du 7e jour et qu'ainsi le deutéronomiste pouvait emprunter ce motif au livre de l'Alliance lui-même. » L'auteur dit ensuite au sujet de toutes les variantes qu'on peut observer entre les 2 textes du Décalogue : « Toutes militent décidément pour la postériorité du texte deutéronomique du Décalogue par rapport au texte de l'Exode : on peut bien amplifier un texte réputé sacré, il est difficile d'admettre qu'on ose en retrancher quelque chose ; le Deutéronomiste a connu le Décalogue de l'Exode, il l'a lu dans l'œuvre du Jéhoviste... Le Jéhoviste l'avait emprunté lui-même au second Elohiste, avec le contexte qui l'encadre Ex. XX, 1, 18-21. » — M. Montet (p. 334) traduit ainsi Deut. V, 14-15 : « ... afin que ton serviteur et ta servante se reposent comme toi ; et tu te rappelleras que tu as été dans la servitude au pays d'Egypte et que l'Eternel... t'en a fait sortir... : c'est pourquoi l'Eternel... t'a prescrit d'observer le jour du repos. » — Il dit p. 329 : « L'ordre d'observer le repos du 7e jour et de le sanctifier était antérieur à la loi des 10 paroles, et le 4e commandement n'instituait pas, mais consacrait. Au ch. XVI de l'Ex., v. 27-30, le sabbat nous apparaît comme une institution déjà établie. » — Constatons encore que selon notre auteur, « le texte du Décal., Ex. XX, 2-17, c'est-à-dire le texte le plus ancien du Pentateuque » devait appartenir au 2d Elohiste, rédigé au 9e siècle (p. 186) ; — que le Jéhoviste, rédigé au 8e siècle, nous a conservé soit « le petit code Ex. XXI-XXIII, dit livre de l'Alliance, soit la série des 10 commandements Ex. XXXIV, 10-26 », dite la Loi du renouvellement de l'Alliance et renfermant des prescriptions relatives aux 7 jours des Azymes, à la Fête des semaines, à celle des Tabernacles et à 3 des commandements du Décalogue, dont l'un concerne le sabbat (p. 186, 175). — Suivant Fréd. Montet, la loi rituelle du Pentateuque est, du reste, aussi peu directement mosaïque que pour Westphal, bien qu'il place la rédaction de ce que nous avons appelé le Livre de sainteté un peu plus tôt que ce dernier, c'est-à-dire avant l'exil, vers 600 (p. 191, 177). — Au sujet du sabbat,

Fréd. Montet n'a pas craint d'écrire (p. 195) : « Chez Jérémie, non plus que dans le Deutéronome, la peine de mort n'est point la sanction de la loi du repos sabbatique (Jér. XVII, 21..), tandis que le Code sacerdotal punit de mort celui qui travaille le jour du sabbat, singulière exagération que lui dicte la rigueur de son zèle légaliste (Ex. XXXI, 14..) » Mais, pour nous en tenir à une seule considération, dans Jér. XVII, 21-27, n'est-ce pas la destruction même de Jérusalem qui doit être la conséquence de la violation du sabbat ?

Dans un article publié par le professeur L. Gautier dans le *Chrétien évangélique* (août 1892) à propos de l'ouvrage de Westphal, nous signalerons surtout deux passages. L'un se trouve p. 371 : « La plus ancienne législation (Décal., Livre de l'Alliance, Ex. XX-XXIV, 34) et d'antiques poèmes et récits sont entrés, comme partie intégrante, dans deux ouvrages composés peu après le schisme des 10 tribus, l'un dans le royaume du nord (Elohiste [c'est-à-dire 2d Elohiste]), l'autre probablement en Juda (Jéhoviste). » Dans l'autre passage, p. 376, il est dit en réfutation d'une assertion du prof. A. Sabatier : « C'est là méconnaître deux faits : 1° l'existence fort ancienne de la législation d'origine mosaïque conservée par le Jéhoviste et l'Elohiste, c'est-à-dire le Décalogue, le livre de l'Alliance ; et 2° l'étroite, la très étroite parenté qui rattache le Deutéronome à cette législation primitive, parenté si marquée qu'on peut sans se tromper employer le terme de filiation, le Deutéronome étant à un degré extraordinaire la reproduction, l'enfant, si nous osons ainsi dire, du livre de l'Alliance et des 10 commandements. Le souffle des anciens âges, que nous révèlent ces antiques formules de lois et que respire aussi la poésie hébraïque des 1res générations, comme le cantique de Débora, par exemple, nous le retrouvons dans le Deutéronome. »

P. 25. *A ajouter* à la fin de la note : On peut rapprocher de ces paroles de Phil. Berger, celles par lesquelles G. Perrot a terminé un article de la *Revue des deux mondes* (15 février 1893), sur la *Civilisation mycénienne* et les découvertes de Schliemann, article qui ne manquera pas d'être reproduit dans le 6e volume de *L'Histoire de l'art dans l'antiquité* : « On a dit qu'un peu de science écarte de la foi aux vérités de la religion révélée, et que beaucoup de science y ramène... Ce que l'on peut affirmer avec pleine assurance, c'est que les plus récents progrès de la recherche scientifique ont eu pour résultat de nous rendre moins incrédules à l'endroit de l'histoire traditionnelle, telle que nous l'ont léguée les Grecs et les Romains, ils nous ont appris à ne pas écarter tout d'abord, par une fin de non-recevoir absolue, toutes les données qui nous causent quelque étonnement. La critique, sans doute, conserve ses droits ; c'est à

elle de fixer, par une patiente analyse, la date des différents éléments que contiennent les traditions qu'elle étudie et d'éliminer ceux qu'y ont introduits l'esprit inventif des poètes de l'âge classique et les combinaisons auxquelles se plaisaient les arrangeurs et commentateurs alexandrins. Quand elle a terminé, de son mieux, cette opération délicate, ce qui reste dans son creuset, c'est la partie vraiment ancienne de ces récits, celle qui représente les souvenirs que l'âme grecque avait gardés des jours de son enfance et de son adolescence. Ramenés ainsi à leur forme la plus simple, ces souvenirs renferment, on commence aujourd'hui à le comprendre, des dessous, qui ont été méconnus jusqu'à présent, de vivante réalité. »

On pourrait encore enregistrer bien d'autres déclarations analogues, relatives à de tout autres champs d'histoire que ceux de la Grèce et de l'Italie, de l'Egypte et de la Chaldée, mais marquant également une réaction légitime contre de récents abus de la critique historique. Nous indiquerons seulement un article de Numa Droz dans la *Bibliothèque universelle* (déc. 1891) sur *Les origines de la Confédération suisse* et une étude d'E. Rambert sur *Les landsgemeindes de la Suisse* (*Les Alpes suisses*, 5e série, 1875. Surtout p. 158-184).

P. 43, 1re ligne. *Au lieu de :* devait apparaître, *lisez :* apparaît.

P. 61, 2e ligne des notes. *Au lieu de :* עֲבַרַי, *lisez :* עֲבָרַי.

P. 88, 3e note. *Au lieu de :* [1]*Real-Encykl.*[1], *lisez :* [1]*Real-Encykl.*[1].

P. 137, note 2, et p. 139, lignes 15-21. On peut rapprocher du κυριακή dont se sert Ignace pour désigner le dimanche, l'emploi que fait de ἡ κυριακή dans le même sens l'auteur de l'*Evangile* dit *selon Pierre*, dans le fragment si intéressant de cet apocryphe qui vient d'être retrouvé à Akhmim (Haute Egypte). Il est dit au v. 35 : Τῇ δὲ νυκτὶ ᾗ ἐπέφωσκεν ἡ κυριακή, qui semble avoir un rapport remarquable avec Mat. XXVIII, 1 : Ὀψὲ δὲ σαββάτων, τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων, — et au v. 50 : Ὄρθρου δὲ τῆς κυριακῆς Μαριὰμ ἡ Μαγδαληνή... (*L'Evangile et l'Apocalypse de Pierre* publiés pour la 1re fois d'après les photographies du manuscrit de Gizéh.... par Ad. Lods, Paris, 1893). Lods estime que la composition de cet écrit « remonte au moins au premier tiers du 2d siècle » (p. 83). Selon Armitage Robinson, elle serait plus près du commencement du 2d siècle que de son milieu (*The Gospel according to Peter, and the Revelation of Peter. Two Lectures on the newly recovered Fragments together with the greek Texts*, by J. Armitage Robinson and Montague Rhodes James, London 1892). Selon A. Sabatier, le rapport qui existe entre nos Evangiles canoniques et l'Evangile dit de Pierre, montre que cet apocryphe a dû apparaître dans la période comprise entre l'an 70 et l'an 160 (*Journal de Genève*, 4 décembre 1892). Voir aussi *Semaine religieuse* des 3 et 10 décembre.

où se trouve une traduction française du fragment. — Comme Justin Martyr parle dans son *Dial. av. Tryphon* des Ἀπομνημονεύματα de Pierre et que soit dans ce *Dial.* soit dans la *Ire Apologie*, il semble avoir fait quelques emprunts à l'Evangile dit de Pierre, cet écrit semble assez antérieur à 150. Voir plus haut p. 155, note 3, et Lods, *L'Evang. et l'Apoc. de Pierre*, p. 59-61.

P. 143, note 1, 2e ligne. *Au lieu de : Hénoch* XVI, 12, *lisez : Hénoch* XCI, 12. — *Ajoutez* à la fin du 1er paragraphe de la même note : Il est bon de mentionner que le livre d'Hénoch ne parle pas seulement de 7 semaines, mais de 10, comme se partageant l'histoire du monde. Un ouvrage tout récent les caractérise ainsi : « La 1re est celle où vit Hénoch ; la 2de est celle de Noé ; la 3e, celle d'Abraham ; dans la 4e, la Loi est promulguée ; le Temple est construit dans la 5e et détruit dans la 6e ; à la fin de la 7e, les élus et les justes reçoivent une septuple instruction (par la publication du livre d'Hénoch ; l'auteur vit donc dans la 7e semaine) ; la 8e est la période de l'épée : les pécheurs sont livrés entre les mains des justes ; dans la 9e, le jugement est manifesté ; dans la 10e semaine enfin aura lieu le jugement pour l'éternité. » (*Le livre d'Hénoch*... par Ed. Lods, Paris 1892, p. XIV).

Il est intéressant de constater aussi que d'après les Samaritains, le Messie doit apparaître 6000 ans après la création du monde, que cette période serait déjà passée et qu'en conséquence il serait déjà sur la terre, cependant sans le savoir lui-même. Il sera manifesté à un grand congrès où les rois du monde convoqueront les hommes les plus sages de toutes les nations pour décider de la vraie foi. Il convertira tous les hommes et vivra 110 ans sur la terre, puis mourra et sera enseveli près de Garizim. La terre subsistera encore quelques siècles jusqu'à l'achèvement du 7e millénaire, et alors aura lieu le jugement dernier (*Real. Encyklop.*[1], art. Samaria, par H. Petermann, renseigné par le grand-prêtre lui-même, p. 373. De même, en résumé, *Handw.* p. 1353).

P. 163, 1re ligne de la 2e note. *Au lieu de:* Il est dit, *lisez:*[2] Il est dit.

P. 174. *Note à insérer* à la fin du § 9. — G. Godet, dans une fort intéressante brochure (*Le bon droit du dimanche, étude biblique et historique*, Neuchâtel 1893, p. 57, note 3), fait plusieurs citations du « curieux ouvrage réédité par Otto (*Corpus apologetarum*, VIII), et par Zahn (*Forschungen zur Geschichte des N. T. Kanons*, II, 1883), et reconnu par celui-ci, sauf quelques « interpolations dues à un auteur du 5e ou du 6e siècle (*Forschungen*, III, 1884, p. 198..) », comme le Commentaire sur l'Evangile, attribué par Jérôme à Théophile. G. Godet ajoute : « L'authenticité de cet ouvrage a été très contestée (Harnack, *Texte u. Untersuchungen zur altchrist. Litte-*

ratur, I, 4, 1883) et paraît bien douteuse. » La dernière des citations susmentionnées se rapporte au passage du Commentaire de Théophile que nous avons nous-même cité, et il semblerait en conséquence que l'authenticité de ce passage soit liée à celle de l'ouvrage entier publié par Otto et Zahn, par conséquent « bien douteuse » Or il en est tout autrement. Le passage que nous avons cité est le seul qui soit mentionné par Jérôme comme appartenant à l'ouvrage de Théophile et le seul qui soit authentique, comme le reconnaît Harnack lui-même. Voici ses 3 premières conclusions : « 1° Dans l'antiquité, Jérôme a rendu témoignage aux Commentaires portant le nom de Théophile, et nul autre que lui. 2° Ce qui était à la base de ces Commentaires d'après le témoignage exprès de Jérôme, c'était un texte mixte provenant des 4 Evangiles. La seule citation que Jérôme nous en ait transmise, une explication de la parabole Luc XVI, 1.., prouve que l'auteur des Commentaires n'a pas dédaigné la méthode historico-allégorique d'interprétation. 3° L'authenticité des Commentaires ne paraît pas avoir été absolument certaine pour Jérôme; toutefois le fait qu'il y avait à leur base un texte extrait des divers Evangiles est plutôt favorable que contraire à cette authenticité. » — Harnack avait dit précédemment (p. 106) : « Le seul passage que Jérôme a transmis des Commentaires de Théophile n'éveille aucun soupçon sérieux d'inauthenticité. La parabole de l'économe infidèle est appliquée seulement à l'apôtre Paul, à sa conversion et à son activité missionnaire. Il peut paraître étonnant que dans l'explication il soit dit rondement : *Cœpit docere legem abolitam ;* mais il faut admettre la possibilté d'un tel langage dès le temps le plus ancien, une fois qu'on lisait les épîtres de Paul en général, comme Ecritures normatives. » — Au sujet de l'ensemble de l'ouvrage attribué par Zahn à Théophile, Harnack conclut ainsi (p. 158) : « 5° Les explications de passages des Evangiles publiées pour la 1re fois par De la Bigne (dans le 3e vol. de sa *Bibliotheca*, en 1576) et attribuées par lui à Théophile d'Antioche, étaient désignées dans le manuscrit où il les a trouvées, comme « Allégories » se rapportant à tel ou tel des 4 Evangiles, et portaient le nom de l'archevêque Théophile d'Alexandrie. — 6° Cette collection d'allégories ne peut pas, pour des raisons soit externes, soit internes, avoir été composée avant la fin du 5e siècle, car elle se présente comme un extrait des œuvres de Cyprien, Jérôme, Ambroise, Arnobe et d'autres Pères latins, et elle suppose certaines circonstances de l'Eglise occidentale, qui ne se sont pas produites avant la fin du 5e siècle. Mais rien n'empêche d'admettre que le compilateur n'ait vécu dès le 6e siècle. — 7° L'œuvre, selon toute vraisemblance, n'a pas été composée sous le nom de Théophile et dans une intention de fraude; mais, dans le cours du moyen âge, un copiste à demi-lettré lui a donné le nom de Théophile, parce qu'il y avait retrouvé le passage du Commentaire de Théophile, que Jérôme a transmis

dans sa Lettre à Algasia. Ce passage était alors connu par des copies spéciales et le nom de Théophile lui était attaché. Le *librarius* du moyen âge a montré sa légèreté en qualifiant Théophile d'*Alexandrinus*. — 8° Cette collection d'allégories n'a rien à faire avec les Commentaires de Théophile. Que le compilateur les ait aussi consultés, c'est une pure possibilité, rendue extraordinairement invraisemblable par le fait que le seul passage de Théophile (*theophilinisch*) que nous y connaissions, n'a pas été pris dans Théophile lui-même, mais dans Jérôme. » — Harnack fait ressortir ailleurs toute l'importance du témoignage que nous a fourni Théophile d'Antioche, quand il dit (p. 100) que « si l'ouvrage, tel qu'il se présente dans De la Bigne, était une traduction exacte du travail de ce Père, ce serait certainement le plus important document que nous posséderions pour tout l'intervalle compris entre Justin et Irénée. » — Zahn assigne comme date approximative de la rédaction des Commentaires de Théophile l'an 170, et Harnack ne me semble pas le contredire à cet égard (p. 100, 142; cp. I et II, p. 288).

P. 196, note 1, lignes 4 et 5, *au lieu de :* εὐεργεσίας ὑπερκύψαντες, *lisez :* εὐεργεσίας κληρονομίαν ὑπερκύψαντες.

TABLE DES MATIÈRES

DU SECOND VOLUME

Pages.

AVIS PRÉLIMINAIRE v

PREMIÈRE PARTIE

Le sabbat jusqu'au Seigneur Jésus.

SECONDE SECTION : *Le sabbat mosaïque depuis le Décalogue.*

INTRODUCTION 1

PREMIER CHAPITRE : La loi du sabbat.

§ 1. La loi sabbatique fondamentale ou le 4e Commandement 6
§ 2. Autres lois sabbatiques directes 22
A. Les lois elles-mêmes 23
B. Le contenu des lois 34
a) Le repos du sabbat 34
b) Caractère religieux du sabbat 37
c) Bénédiction du sabbat 42

SECOND CHAPITRE : Le sabbat en Israël après Moïse et jusqu'à Néhémie.

Introduction 44
§ 1. Royaume d'Israël 48
§ 2. Royaume de Juda 50
§ 3. Ezéchiel 67
§ 4. Néhémie 69

TROISIÈME CHAPITRE : Le sabbat pharisaïque.

A. Le pharisaïsme 72
B. Prescriptions sabbatiques 78

Pages.

SECONDE PARTIE

Le dimanche ou le Jour du Seigneur.

PREMIÈRE SECTION : *Le Seigneur Jésus.*

Premier article : Conduite et enseignement de Jésus à l'égard du sabbat. . 85
Second article : Fondation du dimanche par le Seigneur 95
A. Résurrection du Seigneur 96
B. Première apparition aux disciples réunis 103
C. Seconde apparition aux disciples réunis 104
D. La Pentecôte chrétienne 106

SECONDE SECTION : *Les Eglises et les apôtres.*

Premier article : Les premières Eglises d'origine juive 108
Second article : Les premières Eglises d'origine païenne et saint Paul . . . 110
Troisième article : La destruction de Jérusalem et saint Jean 117

TROISIÈME SECTION : *Après l'âge apostolique, ou le second siècle.*

§ 1. Lettre de Pline le Jeune à Trajan 132
§ 2. Epître d'Ignace aux Magnésiens 135
§ 3. Epître dite de Barnabas 141
§ 4. La Didachè 148
§ 5. Justin-Martyr 155
§ 6. La controverse pascale 161
§ 7. Méliton, de Sardes, et Denys, de Corinthe 170
§ 8. Irénée 171
§ 9. Théophile d'Antioche 173
§ 10. Tertullien 174
§ 11. Clément d'Alexandrie et Origène 189

CONCLUSION GÉNÉRALE

§ 1. Sabbat primitif 199
§ 2. Sabbat mosaïque 200
§ 3. Dimanche 201
A. Sa fondation 201
B. Son caractère général 205
C. Doctrine du dimanche dans le catholicisme romain et chez les réformateurs 208
D. La doctrine du dimanche et la Dogmatique 213
§ 4. Considérations plus générales 219

Pages.

APPENDICES

Appendice I. **Sabbat mosaïque.** Rayonnement de la loi sabbatique dans la législation de Moïse 1
A. La fête des semaines. 1
B. Le sabbat des mois. 3
C. L'année sabbatique. 8
D. L'année du Jubilé 12
E. Durée de la fête de Pâques et de celle des Tabernacles 17
F. Les sept fêtes anuuelles de sainte convocation. 18

Appendice II. **Dimanche.** Interprétation des textes bibliques sur le dimanche selon Luther, Calvin et de Bèze 18

Appendice III. **Dimanche.** Lois de Constantin sur la célébration du dimanche. 21

Appendice IV. **Dimanche.** Transfert du sabbat au dimanche 25
Athénagore. 25
Conciles de Nicée et de Laodicée 26
Eusèbe de Césarée. 31
Un discours d'un autre Eusèbe 33
Une homélie prétendue d'Athanase 36

Errata et additions pour les deux volumes 39
La semaine islandaise et scandinave 39
Question du Pentateuque et sabbat mosaïque : Jos. Halévy, Westphal, Fréd. Montet, L. Gautier 41
Conclusion de G. Perrot sur la Civilisation mycénienne. 45
L'Evangile dit selon Pierre 46
Livre d'Hénoch et la théologie des Samaritains 47
Théophile d'Antioche. 47

263P
T364
v.2

Thomas, Louis

263P
T364
v.2

Le jour du Seigneur.

263P
T364
v.2